

JUAN FERNANDO SELLÉS

CLAVES METÓDICAS DE ACCESO A LA OBRA DE SØREN KIERKEGAARD

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISBN 978-84-8081-292-4
Depósito Legal: NA 1062-2012
Pamplona

Nº 245: Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas de acceso a la obra de Søren Kierkegaard*

© 2012. Juan Fernando Sellés

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS, Polígono industrial San Miguel. 31132 Villatuerta (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA.....	9
1. Las fechas.....	9
2. El carácter	17
3. El aspecto físico	25
CAPÍTULO II: ELENCO DE SUS ESCRITOS Y SU TEMÁTICA.....	29
1. Obras juveniles (1834-1843).....	30
2. Primer periodo (1843-1845): De la estética al cristianismo.....	34
3. Segundo periodo (1846): De la filosofía al cristianismo.....	48
4. Tercer periodo (1847-1855): Periodo religioso.....	51
CAPÍTULO III: SU LABOR COMO ESCRITOR	71
1. El estilo	71
2. Seudonimia y autoría	74
3. La finalidad	84
CAPÍTULO IV: ANTECEDENTES Y ENCUADRAMIENTO	91
1. Fuentes	91
2. Filiación	99
3. Encuadramiento	111

CAPÍTULO V: PROYECCIÓN.....	123
1. Influjo posterior.....	123
2. El existencialismo	134
3. Los estudiosos de Kierkegaard y sus campos	139

INTRODUCCIÓN

Antes de realizar cualquier investigación en los temas de fondo contenidos en las obras de Kierkegaard, de las que me ocupo en otras publicaciones, previamente conviene tener en cuenta los siguientes asuntos metodológicos: la biografía del autor, el elenco de sus escritos y de su temática, sus diversos estilos y sus claves interpretativas, así como el encuadramiento de su obra dentro de la historia de la filosofía, teniendo en cuenta sus fuentes y su perfil temático. Estos temas se exponen en los cuatro primeros capítulos de este trabajo. A ellos se añade, en un quinto, un breve repaso de sus influjos posteriores. Es pertinente atender a estas claves por los siguientes motivos:

1) Porque la obra de Søren Kierkegaard no se entiende sin conocer la biografía del autor, ya que se trata de una obra centrada en su propia vida¹. Por tanto, es menester atender, aunque sea sucintamente, a los hitos más relevantes de su trayectoria, resumen que se ofrecerá en el Capítulo I.

2) Porque sus obras, aparte de las juveniles, se suelen clasificar en tres periodos: a) El 1º, de obras que llevan al lector de la *estética* al *cristianismo*. b) El 2º, de las que le convocan de la *filosofía* al *cristianismo*. c) El 3º, de obras netamente *religiosas*. Esos apartados se indicarán en el Capítulo II.

3) Porque sus escritos, independientemente del periodo de la vida de Søren Kierkegaard al que pertenezcan, se suelen clasificar en tres grupos distintos según el *estilo de comunicación* que en ellos se emplea: a) *De co-*

1 “Para entender la totalidad de mi actividad de escritor, la intención mayéutica, etc., es necesario entender el existir de mi personalidad de escritor, eso que yo como escritor he hecho para apoyarla, aclararla, esconderla, enderezarla”. *Diario* (1949), ed. de C. Fabro, Brescia, Morcelliana, vol. 5 (1981), p. 168. Es oportuno aquí hacer una aclaración textual con respecto al *Diario* personal de Kierkegaard, obra que, como veremos, es imprescindible para entender su pensamiento. Hemos cotejado dos ediciones: a) *Diario*, edición de María Angélica Bosco, Buenos Aires, ed. Santiago Rueda, 1995, que es una selección de textos en un solo volumen. b) *Diario*, edición de Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana, en 12 vols., 1980-3. De los 12 vols. de esta edición, hay que excluir el 1, que es de *Introducción* de Fabro, y en parte el 12, pues una mitad del mismo la conforman los *Índices*. En cada cita se anotará qué edición se sigue. Seguiremos las dos ediciones: citaremos los textos que estén en la edición española, y traduciremos del italiano al español los textos escogidos de la edición italiana.

*municación indirecta*², firmados con seudónimos y que no manifiestan necesariamente el pensamiento del autor. b) *De comunicación directa*³, todos ellos firmados con nombre propio y que reflejan la mente de Kierkegaard. c) *Autobiográficos*⁴, obras que expresan con sinceridad la propia vida del autor, su actividad literaria y su mentalidad religiosa. Además, en estas últimas se exponen muchas claves explicativas de sus restantes escritos, en especial de las obras seudónimas (las más complejas). De estos tres estilos se dará cuenta en el Capítulo III.

4) Porque la amplia producción de Søren, pese a su originalidad, tiene unos influjos netos de fondo que, a nuestro modo de ver, de superior a inferior, son los siguientes: a) Lutero⁵ y su ‘libre examen’ de la *Sagrada Escritura*. b) Sócrates⁶, su ironía y su mayéutica. c) Otros pensadores modernos

2 Este modo de comunicación es irónico y mayéutico, y caracteriza a sus 13 obras seudónimas, aunque éstas admiten distinciones entre sí, según la firma que en ellas comparezca. Este grupo de obras está conformado por 11 obras mayores y 2 menores. En total son 11 seudónimos los usados.

3 Esta comunicación es propia de sus obras religiosas, estilo que también emplea en sus obras juveniles (salvo, claro está, en su primera obra seudónima de esa primera época: *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*), en artículos de prensa y otras obras, como una recensión literaria, *El libro sobre Adler*, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, *Dos discursos ético-religiosos* y *La neutralidad armada*. Este grupo está conformado por 26 obras en total.

4 Estas son 3 en total. *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, *Sobre mi actividad de escritor*, y su enorme y detallado *Diario*.

5 “Lutero es, después del *Nuevo Testamento*, la figura más verdadera”. *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 30; “Verdaderamente y del que debemos aún recomenzar: de Lutero”. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 22. En alguna ocasión lo llama ‘héroe del cristianismo’. Cfr. *Ibid.*, vol. 10, p. 42.

6 La razón es que para Søren Kierkegaard “en Sócrates la filosofía era todavía y solamente vida”. *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 39. En otros pasajes escribió: “No soy ciertamente un Sócrates, ni tampoco Nielsen un Platón: pero se puede dar una analogía”. *Ibid.* (1850) vol. 7, cit (1981), p. 19. De Sócrates tomó que la filosofía es, ante todo, práctica, vida. A Nielsen lo llamó ‘mi apóstol’. Cfr. *Ibid.* (1853) vol. 10 (1982), p. 54. “Fuera de la cristiandad no hay más que Sócrates: ¡Tu, oh naturaleza noble y simple, tu eres verdaderamente un reformador!”. *Ibid.*, p. 140; “¡Oh, Sócrates! ¡Tu has sido y eres el único pensador en el campo puramente humano!”. *Ibid.* (1854) vol. 11 (1982), p. 43.

con los que discute (en especial, con Descartes y Hegel)⁷, o a quienes sigue (sobre todo, a Kant y Trendelenburg)⁸. Esto se expondrá en el Capítulo IV.

5) En cuanto a su proyección, a Søren Kierkegaard se le ha considerado – como es sabido – el ‘padre del existencialismo’. Pero como este movimiento es muy dispar en sus representantes, hay que advertir qué elementos básicos ha legado Kierkegaard a esa posteridad, los cuales se repiten de un modo u otro en los diversos autores. De este asunto se tratará en el Capítulo V.

Para la confección de este trabajo se han revisado enteramente todas las obras de Kierkegaard, así como la bibliografía complementaria que sobre él se cita en las notas al pie de página, la cual ha sido seleccionada de entre la copiosa existente. Por suerte, de los 42 escritos de Søren Kierkegaard, disponemos de traducción castellana de la mitad: las obras más notables; las otras se han consultado en diversas traducciones en lenguas modernas.

Por lo demás, aunque la mayor parte de las obras kierkegaardianas no son escritos propiamente de filosofía⁹, es verdad que aparecen apuntes filosóficos diseminados en todas ellas. Se indica esto último porque nuestro propósito es filosófico, no historiográfico o teológico. Por tanto, para la confección de este trabajo, se ha procedido primero a destilar los pasajes pertinentes de filosofía, para luego agruparlos por temas y ordenarlos tal como quedan expuestos en orden a añadirles breves comentarios que sirvan como introducción o propedéutica al pensamiento del escritor danés más intuitivo en antropología.

En el capítulo de los agradecimientos debo gratitud, por una parte, al magisterio y escritos de Leonardo Polo, a quien debo en buena medida el fondo que se trasluce en algunos apartados. Asimismo, a Gonzalo Alonso Bastarache por sus valiosas sugerencias y correcciones.

7 La crítica a la filosofía de Descartes aflora sobre todo en su obra *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, además de en su *Diario*. La filosofía de Hegel, en cambio, es criticada a lo largo de su entera producción.

8 El influjo en Søren Kierkegaard del pensamiento kantiano se advierte de modo especial en *Las obras del amor* y en el *Post-scriptum*, además de en ciertos pasajes de su *Diario*. El de Trendelenburg lo confiesa explícitamente en su *Diario*.

9 “Las obras de Kierkegaard (*prima facie* y en su conjunto, por lo pronto, acaso con la excepción de la *Apostilla a las Migajas filosóficas*) no encajan, simplemente, en la forma o el género ‘filosofía’, por más que de este término se haga un uso laxísimo”. PEÑALVER GÓMEZ, P., “Kierkegaard”, en VILLACANAS, J. L., *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2001, p. 114.

CAPÍTULO I

BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA

1. LAS FECHAS¹

Søren Aabye Kierkegaard nació en 1813 en Copenhague. Fue el menor de 7 hijos de los cuales sólo él y su hermano Peter sobrevivieron. Su padre, Michael Petersen, fue primero pastor de ganado, viviendo una vida muy pobre. En esa tesitura, un día subió a una colina y con el brazo en alto maldijo a Dios, hecho del que posteriormente se arrepintió; pero a raíz del cual siempre pensó que la maldición divina recaía sobre él, sospecha que también contagió a su hijo Søren. Posteriormente el padre del pensador danés pasó a ser comerciante de telas y ganó una buena fortuna que más tarde heredaría su hijo menor y que le permitiría dedicar su vida a ser escritor.

De su *familia*, Kierkegaard alude repetidamente en su *Diario* a su padre, pero nunca a su madre, Anna Lund, aunque también la quiso, pero sin el fervor y admiración que sentía por su padre. Esta fue la segunda esposa de su padre, la antigua criada y pariente lejana, con la que contrajo nupcias ya encinta. Søren Kierkegaard se parecía a su padre en el carácter pensativo y, sobre todo, melancólico. Le admiró también en su modo de argumentar durante las conversaciones con los célebres personajes que invitaba al hogar familiar. A él le debió la melancolía, fruto fundamentalmente de una educación cristiana severa en exceso². Pero también gracias a esa educación, llegó a ser un relevante escritor cristiano.

1 En la obra de SUANCES MARCOS, M. A., *Søren Kierkegaard*, vol. I. *Vida de un filósofo atormentado*, Madrid, UNED, 1997, el lector encontrará una buena síntesis de la biografía del pensador danés, escrita en primera persona, porque el autor se compenetró tanto con el escritor de Copenhague que decidió relatar la vida de éste como si de la propia se tratase. Cfr. asimismo: BOHLIN, TH., *Søren Kierkegaard. L'homme et l'Œuvre*, ed. francesa de P.H. Tisseau, Bagozes-en-Pareds, 1941.

2 “Humanamente hablando, puedo decir que mi desgracia es que he tenido una educación cristiana demasiado severa. Desde niño he estado en poder de una melancolía originaria. Si hubiese sido educado de un modo más ordinario, es claro que ciertamente no me habría vuelto tan melancólico”. *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 161. A lo largo de

Por lo que se refiere a la *formación religiosa*, Kierkegaard fue lector asiduo de la *Sagrada Escritura*. Practicó habitualmente la oración. En cuanto a la *práctica sacramental*, recibió el *bautismo* al mes de nacer (aunque pensaba que debía retrasarse) y la *confirmación* a los 15 años (aunque su opinión era que debería ser recibida a los 25). Asimismo, según se deduce de sus relatos autobiográficos, recibió frecuentemente la *comuniión*, pero no el sacramento de la *penitencia*³, por no estar vigente en la iglesia protestante de Dinamarca, a la que pertenecía. Tampoco recibió los demás sacramentos: el *matrimonio*⁴, porque rompió por motivos religiosos con su prometida –Regina Olsen– antes de contraer nupcias⁵; el *orden sacerdotal*, porque, a pesar de desear convertirse en 1846 en pastor protestante⁶, más tarde rechazó la idea, por estar en desacuerdo con el modo de vida de la iglesia oficial danesa. En efecto, a partir de 1848, con motivo de la pública polémica que mantuvo con el periódico *El Corsario*, se dio cuenta que debía seguir siendo escritor y abandonar la idea de hacerse pastor de una aldea rural⁷, proyecto que de nuevo tuvo *in mente* en 1853, y que, de modo similar a la vez anterior, tuvo que abandonar hasta el punto de agradecer no haberla realizado⁸. Por último, tampoco recibió la *unción de los enfermos*, porque en ese tiem-

esos apuntes íntimos se pueden leer frases como ésta: “el *Nuevo Testamento* (y para Søren Kierkegaard el cristianismo es atención exclusiva a la escritura neotestamentaria) consiste en la exigencia”. *Ibid.* (1854) vol. 10 (1982), p. 205.

- 3 En su escrito ‘En ocasión de una confesión’, incluido en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, indica que la confesión es a solas con Dios (sin el sacramento), y que la clave de ella radica en el silencio, por medio del cual uno se arrepiente ante Dios de sus pecados. En la confesión se busca a Dios.
- 4 Con todo, en 1848, en su *Diario* escribió que no aceptaba el matrimonio como sacramento; tampoco consideró oportuno el bautismo de los niños, de acuerdo con su tesis de que el cristianismo es para gente adulta y responsable.
- 5 “Mi noviazgo con ella y su ruptura dependen, en el fondo, de mis relaciones con Dios”. *Diario* (1852) ed. de M. A. Bosco, Buenos Aires, ed. Santiago Rueda, 1995, p. 361.
- 6 En 1846 quería dejar de escribir y ser pastor, idea que aparece en su *Diario* ya en 1844. Da también fe de ese objetivo en el pequeño escrito ‘Intercambio de observaciones de dos épocas’.
- 7 “Desde aquél momento cambié la idea sobre mi actividad literaria; pensé que debía continuar hasta donde fuese posible. Ahora bien, hacer de escritor, permanecer en mi puesto, se había transformado en una cosa tan exasperante que era una ascesis más áspera que retirarme al campo”. *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 50.
- 8 “Por tres cosas doy gracias a Dios: 1) Porque ningún ser humano me debe su existencia. 2) Porque él ha impedido que negligentemente viniese a ser pastor a la medida de los pastores de hoy, que es un hacer burla del cristianismo. 3) Porque voluntariamente me he expuesto a ser injuriado por el ‘Corsario’”. *Diario* (1854-55) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), pp. 260-1.

po, tras las previas, agudas y públicas críticas a dicha iglesia⁹, ya había roto definitivamente con ella. Se registra aquí esta parte sacramental de su vida religiosa porque la existencia de Kierkegaard fue profundamente cristiana, enmarcada dentro de la secta protestante del *pietismo*¹⁰, la cual animaba a los cristianos a llevar una vida humilde y caritativa con los demás. Por lo demás, sus críticas al valor objetivo, en sí, de los sacramentos, es una deuda que en el *Post-scriptum* reconoce a Lutero¹¹. Søren Kierkegaard se describía a sí mismo como alguien que luchaba por ser cristiano, no por uno que verdaderamente lo fuese.

En cuanto a sus *estudios*, Kierkegaard destacó en el periodo de enseñanza media, donde aprendió latín y griego. Se inscribió en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague a los 17 años, pero en su vida de universitario no cumplió los plazos establecidos, sino que los dilató durante 10 años, porque alternó esta carrera con otros estudios literarios y estéticos, aficiones cuya cadencia es manifiesta en sus escritos. Compaginó también dichos estudios con otros de filosofía antigua, en especial, sobre los diálogos platónicos, como se comprueba en su Tesis Doctoral acerca del concepto de ironía socrática (la cual defendería a sus 28 años), así como de filosofía hegeliana, muy en auge en su época, a la que criticó reiteradamente en buena parte de sus trabajos. En ese decenio se encuadra también la vida mundana, bohemia, o ‘estética’ del joven Søren, bien descrita en sus obras a la par que agudamente criticada, porque la vivió y se arrepintió en primera persona. En este periodo se independizó de su padre de modo dramático (pues éste quería que estudiase con más dedicación) y pasó a vivir en solitario recibiendo una renta paterna.

En lo *afectivo*, la reconciliación con su progenitor data de poco antes de muerte de éste (1838). Es el tiempo de la conversión de Søren, a la que seguramente ayudaron sucesivos desenlaces: la muerte de su madre y de sus cinco hermanos, su enamoramiento de Regina Olsen a sus 24 años –aunque no

9 Cfr. por ejemplo, su obra *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.

10 De esta porción del protestantismo decía que era “el único pequeño refugio que queda a la ortodoxia”. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), pp. 162. Sobre este punto Barnett ha escrito: “Kierkegaard learned from the Pietists that humans are not so much ‘political animals’ as ‘spiritual beings’”. BARNETT, CH. B., *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 210.

11 Aunque el *Post-scriptum* es una obra seudónima, en él aparece, a las claras, su dependencia de Lutero en este punto. Cfr. *Post-scriptum no científico y definitivo a ‘Migajas filosóficas’*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 360.

formalizó el compromiso con ella sino hasta 3 años después—, y, sobre todo, su práctica cristiana de oración, su meditación de la *Sagrada Escritura*, su arduo trabajo y su sacrificio. Estos últimos factores fueron, seguramente, los principales, pues por su ideal cristiano terminaría rompiendo el compromiso con su prometida, debido a que las altas aspiraciones cristianas del joven Kierkegaard no encontraban respuesta en la mente de su joven amada¹², a la que, por lo demás, aventajaba en 9 años. En efecto, ingredientes ordinarios de su vida fueron la oración y el sufrimiento, claras ayudas para lograr una maduración poco común.

Por lo que a sus *viajes* se refiere, tras la ruptura con su prometida, marchó seis meses a Berlín, donde empezó con ahínco su actividad de escritor, aunque la idea ya la había formulado antes, en un café de Copenhague¹³. En la capital alemana asistió a un curso filosófico de Schelling¹⁴. También concu-

12 “Para mí lo religioso representa de tal modo el verdadero sentido de la existencia, que me siento espantado ante el pensamiento de que ella no se cuida más que por las determinaciones de lo temporal”. ‘¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus’, en *Etapas en el camino de la vida*, ed. Juana Castro, Buenos Aires, S. Rueda (ed.), 1952, p. 244. En otros pasajes de la misma obra añade: “En el fondo de mí mismo, yo debería decir de ella: esta existencia ha renunciado a la idea”. *Ibid.*, p. 312. “Lo malo es que ella carece en absoluto de base religiosa”. *Ibid.*, p. 315. “Ella es del todo insensible a los motivos que son supremos para mí. Hay una diferencia de lenguaje entre nosotros, hay un mundo entre nosotros, cuya distancia aparece ahora en todo su dolor”. *Ibid.*, p. 320. “Ella ha puesto de lado lo religioso, que me ocupará siempre, que ha ocupado mi espíritu hasta la desesperación, y que me ocupará también sin duda, durante tanto tiempo cuanto me sea dado pensar”. *Ibid.*, p. 339. “Ella me decía que en el fondo yo estaba loco... Quizá ninguna otra frase de ella me ha demostrado más claramente nuestra semejanza. Naturalmente, un hombre melancólico está loco en cierto sentido, pero es menester mucha dialéctica y mucho ‘pathos’ para entender esta locura”. *Ibid.*, p. 393. “Sí, ahora lo veo, nosotros no nos comprendemos el uno al otro”. *Ibid.*, p. 394. “De modo que hemos terminado. Si ella eligió el grito, yo he elegido el dolor; uno se fatiga gritando y puede que ella esté ya fatigada, pero el dolor, ese no dejará de visitarme”. *Ibid.*, p. 404. “Por fidelidad hacia ella, he tomado la resolución de permanecer fiel con todas mis fuerzas a las ideas y a mi existencia espiritual”. *Ibid.*, p. 405. “De aquel cristianismo auténtico ella no tiene ninguna sospecha: si me pongo a practicarlo, si lo pongo en efecto, habrá entre nosotros dos como una diferencia de religión”. *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 52.

13 En su diario, con fecha de 1844, escribe: “deben ser cerca de tres años desde que tuve la idea de darme a la carrera de escritor... Era un domingo... en el café del parque de Frederiksberg”. *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 138.

14 Al parecer, Søren Kierkegaard tomó de Schelling la distinción entre la duración natural y la historia humana. Cfr. COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958, pp. 183 ss. Kierkegaard añade al planteamiento de Schelling que “la existencia histórica, por su misma naturaleza, se evade al análisis filosófico... No es la ciencia sino la fe la que nos hace penetrar en la historia”. *Ibid.*, p. 186. Cfr. sobre la relación entre ambos autores: BASSO,

rió al teatro y a otras formas de vida de la sociedad acomodada. A la vuelta a su ciudad natal –ya casada Regina–, Søren Kierkegaard se dedicó a trabajos literarios. Salvo esa, y otra salida posterior al mismo destino, permaneció en su país, como por lo demás era usual en los pensadores del s. XIX.

El año de 1848 fue especialmente significativo para Kierkegaard, como anotó en sus apuntes íntimos: “devine escritor en medio de penas tremendas. Después intenté escribir de año en año; sufrí... también a causa de la idea, sin contar mi bagaje de penas interiores. Y entonces vino el 48. Eso me fue de ayuda... Osé decirme a mí mismo: ‘He entendido la cosa más alta’. Verdaderamente esto no es concedido a muchos en cada generación. Pero súbitamente después, en el mismo momento, me golpeó un pensamiento nuevo: el objetivo más alto no es comprender la cosa más alta, sino el hacerla”¹⁵. La ‘cosa más alta’ o ‘idea’ es el ‘*ideal*’ por el que a partir de ese momento entregó su vida: defender con la pluma el cristianismo, intentando ser, en su propia vida, auténticamente cristiano. No es que Søren Kierkegaard, antes de esa fecha, no se hubiese decidido por la defensa del cristianismo, sino que en el curso de ese año se reafirmó en secundar tal defensa con su vida de escritor, pero empeñando en ello su entera vida práctica, porque –decía– el cristianismo no es una doctrina, sino una ‘imitación’.

A sus iniciales escritos estéticos siguieron sus públicas polémicas con la iglesia nacional de Dinamarca, hechos que hicieron de este pensador un personaje socialmente conocido, pero asimismo criticado y escarnecido. El detonante de su salto a la pública palestra fue la memoria fúnebre que el teólogo hegeliano Martensen pronunció, como sucesor, a la muerte del obispo Mynster en 1850, al que calificó de ‘testimonio de la verdad’. Søren Kierkegaard, que había admirado a Mynster desde su infancia hasta 1847, y que tuvo trato con él¹⁶, criticó públicamente en la prensa esas alabanzas porque consideró que dicho pastor no era merecedor de ellas, ya que desde 1848

I., *Kierkegaard uditor di Schelling. Trace della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard*, Milano, Mimesis, 2007; COLETTE, J., “Kierkegaard et Schelling”, *Kairos* 10 (1997), pp. 19-31; THULSTRUP, N., “Kierkegaard and Schelling's philosophy of revelation”, en *Kierkegaard and speculative idealism*, Copenhagen, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 144-159; PIZZUTI, G. M., *Il filosofo dell'actus essendi. La progressione teoretica dell'itinerario filosofico di Cornelio Fabro tra Tommaso d'Aquino e Søren Kierkegaard*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, cap. IV, epígrafes 2, 3 y 4.

15 *Diario* (1852) ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 126.

16 En su diario aparecen múltiples referencias a sus coloquios con dicho obispo. El resumen de los mismos se encuentra en un apartado titulado ‘Cartas sueltas’ de su *Diario* (1848-51) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), pp. 73 ss.

advirtió que “el punto de vista de Mynster es la existencia de una ‘cristianidad establecida’”¹⁷, es decir, socialmente reconocida y respetada, pero sin lucha individual, o sea, con falta de ‘sufrir por la verdad’, empeño del que el obispo –según Kierkegaard– carecía.

A lo largo de 1849, en su *Diario*, Kierkegaard fue radicalizando su postura contra la iglesia, pero fue el año siguiente cuando pasó a la crítica pública. La respuesta a sus críticas no se hizo esperar, y Søren Kierkegaard fue aislado y ridiculizado por los medios de comunicación social (a los que describía como ‘la tiranía más abominable de todas’). Estos ataques le sirvieron para refugiarse más en las manos divinas y seguir con más empeño su propia vocación de escritor cristiano. Pero las polémicas con los eclesiásticos fueron tan virulentas que le llevarían, al final de sus días, a romper definitivamente con la iglesia protestante danesa, incluso con su hermano Peter, el cual llegó a ser obispo. Con todo, la concepción que Kierkegaard tuvo del cristianismo no fue –pese a su *bona fide*– ortodoxa. Aunque este punto no requiere ser examinado aquí, porque nuestro planteamiento es filosófico, se aludirá a él más adelante, por la repercusión que tiene en el pensamiento kierkegaardiano. Su parecer religioso sí fue, no obstante, uniforme a lo largo de su vida, aunque se percibe una progresiva radicalización en sus puntos de vista y en sus críticas.

Por lo que se refiere a la *situación social*, la época de Kierkegaard se puede describir –parafraseando sus escritos– como una ‘época de disolución’, en la que ‘todo era política’, un ‘completo preparado de constituciones europeas’, el cual ‘abarcaba con la vista el bosque entero de la humanidad pasando por alto los árboles singulares’, en el ‘que se ha conseguido saber muchas cosas, pero se ha olvidado qué es existir y qué es interioridad’, defecto en el que Søren Kierkegaard radicaba la ‘inmoralidad’ epocal, pues –según él– la sociedad estaba ‘enferma desde el punto de vista espiritual’. Era la ‘época de la publicidad’, y de la ‘falta de educación religiosa’, de la vida fácil ‘burguesa’, de la ‘igualdad’ o ‘nivelación’¹⁸, de la ‘huída del sufrimiento’; un periodo en que la ‘excelencia’ fue sustituida por la ‘fama’ y la ‘envi-

17 *Diario* (1848) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 205. El mismo Kierkegaard resume su distinción respecto de Mynster con una frase lapidaria: “la colisión es entre lo viejo y lo nuevo”. *Ibid.* (1854-55) vol. 11 (1982), p. 260.

18 “La actual generación ha tomado la seria decisión de que será la siguiente generación la que seriamente se hará cargo del trabajo; y para evitar molestarla o retardarla, la actual se hará cargo de los banquetes”. *La época presente*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001, p. 45.

dia'; un tiempo de 'crisis para el individuo, la familia y el Estado'; una época de 'sociabilidad que tiembla ante la soledad'; que vive por completo en el 'momento' y se olvida de la 'idea'. Estas opiniones, que ya defendía Kierkegaard desde las primeras páginas de su *Diario*¹⁹, le acompañaron toda su vida hasta el final.

A este respecto Colomer escribió que Kierkegaard "cree haber visto lo que nadie ha visto. Que el navío de la historia se adentra en la borrasca, que en aquel comienzo de siglo que tantas esperanzas suscitaba está en peligro el ser mismo del hombre, amenazado por todos lados de disolución. El peligro es múltiple y abarca las más diversas esferas de la vida humana: la intelectual, la social y la religiosa"²⁰. Fue, en definitiva, un tiempo muy parecido al nuestro, de profunda *crisis*, que siendo manifestativamente económica, social o ética, era radical y netamente *antropológica*, es decir, de falta de sentido personal abierto a la trascendencia divina. En este sentido, Søren Kierkegaard se consideró 'corrector de su época'²¹.

Los *recursos económicos* de Kierkegaard se fueron agotando paulatinamente a causa de sus publicaciones y del continuo extraer de las arcas heredadas sin apenas reponer, hasta el punto que en su *Diario* se lee que tuvo que vender su propia casa. También su *salud* fue mermando a partir de sus 35 años²², y rápidamente a partir de sus 40. En 1855, a sus 42 años, aquejado de parálisis, cayó sin conocimiento en la calle y fue trasladado al hospital Frederik de Copenhague, donde fue visitado a menudo por el amigo de juventud Emil Boesen, pastor de Horsens. Søren le pidió que rezase por él, porque se encontraba al borde de la muerte. En esos días, mirando retrospec-

19 "Nuestro tiempo es el tiempo de la desesperación". *Diario* (1836) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 89. Más adelante añade: "La desgracia de nuestro tiempo es propiamente la de estar completamente en el 'momento'. Apenas un hombre consigue tener una idea, quiere que sea súbitamente reconocida". *Ibid.* (1847) vol. 4 (1980), p. 42.

20 COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, p. 43.

21 Cfr. al respecto: LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968. En este trabajo el autor destaca dos críticas kierkegaardianas: al concepto de Hegel y a la cristiandad mundanizada (cfr. pp. 195-215). Un buen estudio en castellano de la época histórica que le tocó vivir a Søren Kierkegaard se encuentra en FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

22 Ya en 1849, a sus 36 años, escribía: "no creo que me reste todavía mucho por vivir". *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 16. Y ese mismo año, aunque más adelante, añadía: "mi salud se deteriora de día en día: tal vez dentro de poco habré terminado de vivir". *Ibid.*, p. 109. Y de nuevo: "me siento indescritiblemente débil; me parece que no andará lejos que la muerte pondrá fin al quehacer". *Ibid.*, p. 197.

tivamente a su vida, se veía como una ‘*excepción*’, como un juguete en manos de la providencia divina puesto para servir en el mundo, sufriendo constantemente por amor a todos los hombres. Murió poco después, a la edad de 42 años, sin recibir la comunión, porque sólo aceptaba recibirla de manos de un laico. Según sus biógrafos, falleció tan unido a Dios como separado de su hermano y de la iglesia estatal danesa; pero esa dicotomía no parece posible²³, pues Kierkegaard sabía que es el mismo Dios quien manda amar a los enemigos. Con todo, no está en nuestra mano juzgar esta delicada tesitura.

A Kierkegaard le fue mal, humanamente hablando, durante su vida entera, de inicio a fin, pero le pasó lo que a él mismo le asombraba desde sus iniciales lecturas socráticas: “cómo se puede explicar que a todos los que han sufrido por la verdad les haya ido siempre mal durante la vida con los *contemporáneos* y, apenas murieron, helos aquí idolatrados. La explicación es muy simple. La multitud de los hombres pueden relacionarse con la idea, el bien, la verdad, sólo con la fantasía. Pero un muerto está a la distancia de la fantasía. En cambio, al viviente que da realidad... no lo soportan, se escandalizan de él, lo matan, lo pisotean. Por tanto, la ley es ésta: al que no quiere obrar con ilusiones, le irá absolutamente mal durante la vida, será conculcado, sacrificado. Por otra parte, apenas sea muerto, súbitamente los embusteros (oradores, poetas, profesores, etc.) se adueñarán de él y le sacarán utilidad, y será idolatrado por la generación siguiente. Y si en la siguiente generación hay alguno que no quiere engañar o trabajar con engaño: sí, ese lo tiene duro, tendrá la suerte de aquel muerto cuando vivía”²⁴.

Y así sucedió con el autor del precedente relato profético: Søren Kierkegaard murió minusvalorado por la crítica literaria, intelectual, filosófica y religiosa de su época. Y aunque en su siglo alguien tomó como modelo su ‘ideal’ (por ejemplo el literato noruego Ibsen), habría que esperar a fin de siglo XIX y principios del XX para que el escritor danés fuese conocido y celebrado. Algo similar ocurrió con los grandes personajes de la historia del pensamiento (Sócrates, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino...); también con los grandes santos y maestros de espiritualidad. Y es que los personajes que con su mente se adelantan a su tiempo requieren tiempo para ser conocidos y apreciados. En consecuencia con esto, lo que

23 “El amor de Dios y el amor al prójimo son como dos puertas que simultáneamente se abren: imposible abrir la una sin abrir la otra, imposible cerrar una sin cerrar también al mismo tiempo la otra”. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), pp. 176-7.

24 *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 35.

debería preocuparnos hoy es que a alguien le alabasen en vida, pues cualquier éxito siempre es prematuro.

2. EL CARÁCTER

Lo que más destaca en la *personalidad* de Kierkegaard es su *melancolía*²⁵, permanente pesimismo al que denominaba, con expresión neotestamentaria, ‘espinas de la carne’²⁶. A ella alude reiteradamente en sus escritos autobiográficos, manifestando que fue compañera inseparable de su camino desde la infancia: “de niño estuve bajo el imperio de una prodigiosa melancolía”²⁷, y de la que no se separó durante todos los días de su vida: “de la melancolía y de su acompañante, el sufrimiento, nunca estuve enteramente libre ni siquiera por un día”²⁸. Hasta tal punto fue permanente su pesadumbre que en 1840 llegó a escribir en su *Diario*: “*Nulla dies sine lacryma*”.

Puesto que la melancolía (*le mal de siècle*), y también el anhelo estético, la pretensión de recuperar el orden humanístico griego, el experimentar la escisión interior, la autoformación, la búsqueda de lo inmediato y el rechazo de las mediaciones, la glorificación de la libertad personal, la independencia, etc., son notas que suelen acompañar a la personalidad de los escritores románticos de principios del s. XIX, algunos encuadran a Kierkegaard dentro del *romanticismo*²⁹. Él defendió este movimiento, al que describía como “el desbordarse de todos los diques”³⁰, el de la defensa del individuo, y lo hizo frente a su época, la cual defendía al Estado (al que, por su parte, Søren Kierkegaard consideraba un ‘mal necesario’, un ‘egoísmo humano en sus

25 Así piensa, por ejemplo, H. Höffding. Cfr. su libro: *Søren Kierkegaard*, ed. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949, p. 41. Cfr. también: GEISMAR, E., “La personnalité de Kierkegaard”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 137 (1933), p. 159.

26 “Aquella dolorosa desproporción y sus sufrimientos (...) yo la he considerado como ‘mi aguijón de la carne’, mi límite, mi cruz”. *Diario* (1846) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 155. La expresión original la emplea San Pablo en *II Cor.* XII, 7.

27 *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, Madrid, Aguilar, 1848, p. 98.

28 *Ibid.*, p. 101.

29 Cfr. BANNOUR, W., ‘Kierkegaard’, en *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas*. Tomo III, Madrid, Espasa Calpe, 1976, p. 264. Para Mesnard, “de la misma manera que (a Kierkegaard) se le ha considerado con justo título como el más hegeliano de los antihegelianos aparece en este punto como el más romántico de los antirománticos”. MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 447. Cfr. asimismo: BEHLER, E., “Kierkegaard’s The concept of Irony with Constant Reference to Romanticism”, en N. J. CAPPELØN – J. STEWART (eds.), *Kierkegaard Revisited*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 13-33.

30 *Diario* (1836) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 60.

grandes dimensiones'). Sin embargo, criticó el esteticismo romántico³¹, pues puso la estética al servicio de la humanización ética y religiosa.

La descripción de esta melancolía la encontramos en buena parte de sus obras, desde las primeras. Así, en el primer volumen de *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, se leen pasajes como los que siguen: "Aparte de todas mis otras numerosas relaciones, tengo un confidente íntimo: mi pesadumbre. En medio de mi alegría, en medio de mi trabajo, me hace señas, me llama a su lado, incluso si mi cuerpo no se mueve del sitio. Mi pesadumbre es la más fiel amante que jamás he conocido; nada tiene de extraño, pues, que yo le corresponda"³². Y más adelante añade: "Digo de mi pena lo que el inglés de su casa: mi pena es *my castle*"³³. Aunque esta obra sea seudónima, manifiesta bien el constante estado de ánimo de Søren Kierkegaard.

La melancolía es un *afecto* del espíritu, y como los demás, una redundancia en él de una actividad espiritual previa. Pero como se trata de un sentimiento *negativo*, será una consecuencia de la ausencia debida de actividad natural positiva del espíritu. Si se pregunta qué acto íntimo languidece en la vida íntima para que deje la tristeza como poso, habría que indicar que seguramente se trata de la falta de *conocer personal*, es decir, del acto de conocer que cada persona es, el cual es búsqueda *natural* del ser divino. Desde luego que Kierkegaard atiende al conocer personal, pero para él no es natural, sino exclusivamente sobrenatural, reducido a la fe religiosa. El conocer personal *natural* abierto a la trascendencia divina parece estar ocluido en Søren Kierkegaard porque desconfió de su poder y lo suplantó enteramente por la *fe*. Algo similar acaeció en la Baja Edad Media a aquellos autores que desconfiaron de la capacidad natural humana de conocer a Dios. Como se sabe, al sentimiento resultante que aquejó sus vidas lo denominaron *acedia*, 'tristeza espiritual'.

Que esta melancolía no sólo agravaba la vida de Kierkegaard, sino que le llevaba a tener una *concepción teórica lúgubre* de la misma, es asimismo explícito en su *Diario*, aunque cargue en exceso las tintas en su obra seudónima ya indicada: "mi contemplación de la vida carece por completo de sen-

31 Cfr. PRINI, P., *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*, Barcelona, Herder, 1992, pp. 338 ss; WAHL, J., *Études Kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1949, cap. III: 'La lutte contre le romantisme', pp. 58-85.

32 *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* I, Madrid, Trotta, 1997, p. 46. Esa frase se repite literalmente en su diario. Cfr. *Diario* (1841) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 28.

33 *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* I, ed. cit., p. 47.

tido. Supongo que un espíritu maligno ha colocado un par de anteojos sobre mi nariz, una de cuyas lentes agranda en desmesura, mientras que la otra empequeñece según igual medida”³⁴... “La vida se me antoja un brebaje amargo que, sin embargo, debe ser consumido como a gotas, despacio, sin perder la cuenta”³⁵... “El resultado de mi vida no será sino nada, un estado de ánimo, un color. Mi resultado se asemejará al cuadro de aquel pintor que tenía que pintar el tránsito de los judíos sobre el mar Rojo y que acabó pintando de rojo la pared, aduciendo la explicación de que los judíos habían alcanzado la otra orilla y que los egipcios se habían ahogado”³⁶... Duras palabras, que sólo son cambiadas por sinónimas en otros textos de Kierkegaard y que han dado pie a vincularlo con el *nihilismo*³⁷.

En ocasiones Kierkegaard describe la melancolía como *tedio*: “qué tremendo es el tedio; tremendamente tedioso; no conozco expresión más poderosa, más certera; pues sólo lo igual se reconoce en su igual. Ojalá hubiese otra expresión más sublime, más poderosa, ya que entonces cabría todavía un movimiento. Permanezco tendido, inactivo; lo único que veo es el vacío; lo único de lo que me alimento es el vacío; lo único en lo que me muevo es el vacío”³⁸. Kierkegaard fue pesimista, aunque no tanto como se expone en las obras seudónimas. No obstante, procuró esconder ese penoso estado de ánimo ante los demás: “nunca he sido alegre; con todo, siempre he dado la impresión de que la alegría me acompañaba, de que los ligeros geniecillos de la alegría danzaban a mi alrededor, invisibles para los demás aunque no para mí, cuya mirada resplandecía de júbilo. Cuando feliz y alegre como un

34 *Ibid.*, p. 50.

35 *Ibid.*, p. 61.

36 *Ibid.*, p. 53. Y más adelante se leen pasajes de cadencia negativa similar: “Mi alma es tan pesada que no hay pensamiento que pueda soportarla, ni que pueda elevarla hasta el éter. Si se mueve, consigue sólo arrastrarse, como los pájaros que vuelan raso cuando el viento amenaza tormenta. Sobre mí ser más íntimo incubo una congoja, una angustia que presiente un terremoto”. *Ibid.*, p. 54. “No tengo más que un amigo: es Eco. Y ¿por qué es mi amigo? Porque amo mi pena y él no me la arrebató. No tengo más que un confidente, el silencio de la noche. Y ¿por qué es mi confidente? Porque calla... Mi vida es como una noche eterna; cuando muera podré decir con Aquiles: Nocturna vigía de mi existencia, plena eres... Mi vida carece por completo de sentido”. *Ibid.*, p. 60.

37 Cfr. OTTONELLO, P. P., *Struttura e forma del nichilismo europeo*, vol. II. *Da Lutero a Kierkegaard*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1988.

38 *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, I, ed. cit., p. 61.

dios paso entre las gentes y estas envidian mi felicidad, me río, pues yo desprecio a la gente y me desquito”³⁹.

La melancolía, ese agudo sentimiento negativo del espíritu, está vinculado a otros que afloran también en las páginas de diversas obras kierkegaardianas, y que fueron tenidas en cuenta por el *existencialismo* posterior. Uno de ellos es la *angustia*. De ella escribe en su obra *Antígona*: “la angustia es, en realidad, reflexión, y en esto difiere esencialmente del sufrimiento. La angustia es el órgano por el cual el sujeto se apropia y asimila el sufrimiento. La angustia es la energía del movimiento por el cual el sufrimiento penetra en el corazón”⁴⁰. En otras ocasiones Søren Kierkegaard habla de la *pena*⁴¹, y en otras, como se ha indicado, del *tedio*⁴². Las descripciones kierkegaardianas de los afectos negativos del espíritu son magistrales, y también las de los positivos, seguramente porque estas redundancias anímicas las experimentó

39 *Ibid.*, p. 63. Y más adelante añade: “Esta es mi desdicha: a mi lado camina siempre un ángel exterminador y, si bien no es la puerta de los elegidos la que salpico con sangre, indicándole así que pase de largo, nada, él entra justamente por esa puerta; pues sólo cuando el amor lo es del recuerdo, es feliz”. *Ibid.*, p. 64.

40 *Antígona*, ed. Juan Gil Albert, México, ed. Séneca, 2003, p. 54. En otra parte Søren Kierkegaard escribió: “La angustia en el fondo no es más que impaciencia”. *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 314.

41 “A la alegría le corresponde querer revelarse, la pena quiere esconderse y, en ocasiones, hasta engañar. La alegría es comunicativa, francamente sociable, quiere manifestarse; la pena es retraída, callada, solitaria y retorna siempre a sí misma”. *Antígona*, ed. cit., p. 187.

42 “No es de extrañar, pues, que el mundo vaya hacia atrás, que el mal se expanda cada vez más, dado que el tedio aumenta y el tedio es la raíz de todo mal”. *Ibid.*, p. 294. “Todos los hombres son tediosos. La misma palabra ofrece la posibilidad de una clasificación. La palabra ‘tedioso’ puede designar tanto a un hombre que aburre a otro como a uno que se aburre a sí mismo. Quienes aburren a otros son la plebe, el vulgo, la infinita chusma humana en general; quienes se aburren a sí mismos son los escogidos, la nobleza. Lo más extraño es que quienes no se aburren, aburren por lo general a otros, mientras que, por el contrario, quienes se aburren, distraen a otros. Quienes no se aburren son, por lo general, los que de un modo u otro están muy atareados, pero estos son precisamente los más tediosos de todos”. *Ibid.*, p. 296. “Hay una incansable actividad que excluye al hombre del mundo espiritual y lo instala en la clase animal donde, por instinto, debe mantenerse siempre en movimiento”. *Ibid.*, pp. 296-7. “El tedio es panteísmo demoníaco”. *Ibid.*, p. 297. “El panteísmo radica por lo general en la determinación de plenitud; con el tedio sucede todo lo contrario, que se basa en el vacío, siendo precisamente por eso una determinación panteísta. El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquél que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo. Infinitamente”. *Ibid.*, p. 298.

personalmente, pues –como él mismo escribió–, “hablar de lo que uno ha experimentado es siempre hablar con autoridad”⁴³.

Como ‘pensador religioso’ que fue, Kierkegaard afirmó que el sujeto es culpable de albergar en sí la melancolía. Así, en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* escribe: “yo me atengo a aquella antigua doctrina de la Iglesia que incluía la melancolía entre los pecados capitales... El hombre sólo se vuelve melancólico por su propia falta”⁴⁴. Más adelante explica la índole de este afecto espiritual negativo: “¿Qué es, entonces, la melancolía? Es la historia del espíritu. En la vida de un hombre llega un momento en que la inmediatez, por así decirlo, ha madurado, y en el que el espíritu reclama una forma superior en la que habrá de captarse a sí mismo como espíritu. Como espíritu inmediato, el hombre se corresponde con la totalidad de la vida terrestre, y entonces es como si el espíritu quisiese sustraerse a esa dispersión y concentrarse y transfigurarse en sí mismo; la personalidad quiere tomar conciencia de sí en su valor eterno. Si esto no sucede, el movimiento se interrumpe, se reprime, y entonces acaece la melancolía”⁴⁵.

Pero la melancolía no es la natural y necesaria ‘historia del espíritu’ humano, sino sólo en aquél que admite trabas entre sí y Dios. Por eso, Søren Kierkegaard, ‘pensador cristiano’, escribió bajo seudónimo que “la melancolía es pecado... pues es el pecado de no querer de manera profunda e íntima, y he ahí la madre de todos los pecados... Claro que aun el hombre cuya vida tuviese el movimiento más tranquilo, apacible y oportuno seguiría teniendo un poco de melancolía, pero eso responde a algo mucho más profundo, al pecado original, y reside en el hecho de que ningún hombre puede llegar a ser transparente para sí mismo”⁴⁶. ¿Cómo borrar esta lacra del espíritu? “Sólo el espíritu puede eliminarla, ya que reside en el espíritu, y cuando éste se encuentra a sí mismo desaparecen las pequeñas penas”⁴⁷. Con todo, Kierkegaard afirma que esa anulación es imposible sin el concurso divino.

43 *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, Madrid, Trotta, 1997, p. 284. Cfr. sobre este tema: HOUE, P. – MARINO, G. D. – ROSSEL, S. H. (eds.), *Anthropology and authority. Essay on Søren Kierkegaard*, Amsterdam-Atlanta, Rodpori, 2000.

44 *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, ed. cit., p. 172.

45 *Ibid.*, pp. 174-5.

46 *Ibid.*, p. 175.

47 *Ibid.*, p. 176.

En el escrito ‘¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus’, que es parte de su *Diario íntimo*, aunque forme parte de su libro *Etapas en el camino de la vida*, una obra seudónima, escribe: “mi naturaleza es melancólica, es cierto, pero tiene su origen en una potencia, que pese a todo, me otorga, sin embargo, cierto consuelo... Mi astucia consiste en mi capacidad de ocultar mi melancolía; y tan astuto es mi engaño, cuanto profunda mi melancolía”⁴⁸. En este trabajo también revela que ese carácter era afín al de su padre: “mi padre... era el hombre más melancólico que he conocido. Pero durante toda la jornada aparecía feliz y tranquilo”⁴⁹. De su padre, y de sí cuando era niño, escribe: “tanto uno como otro se convirtieron en los seres más melancólicos que la memoria humana recuerde entre las criaturas de esta tierra”⁵⁰. En ese trabajo se relata que el hijo pronunciaba a solas las palabras ‘desesperación silenciosa’ y se echaba a llorar⁵¹. Se añade que “el padre se juzgaba culpable de la melancolía del hijo y el hijo de la del padre. La angustia les impidió siempre una mutua confesión”⁵². Con todo, Kierkegaard supo sacar fruto positivo de esta tristeza espiritual: “de la amargura de la melancolía, uno destila una dicha de vivir, una simpatía, una sinceridad, que, seguramente, no pueden envenenar la vida de ningún ser humano”⁵³.

Esta melancolía la experimentó Søren Kierkegaard, más acusada si cabe, con el progresivo distanciamiento de su amada: “¿Por qué me echaron al mundo, no sólo con dolor, sino para el dolor!”⁵⁴... “Vivir como si estuviera mudo y, empero, sentir la tortura en el alma y en el lenguaje interno, lengua-

48 ‘¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus’, en *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 201.

49 *Ibid.*, p. 202. Más adelante agrega: “Había una vez un padre y un hijo. Un hijo es como un espejo en el que el padre se mira a sí mismo, y para el hijo, el padre a su vez es como un espejo en el que se ve tal como ha de ser más tarde. Sin embargo, ellos sólo raramente se miraban así; su comercio de todos los días estaba animado por la alegría de una conversación alegre y animada. Sólo que a veces el padre se detenía, triste el rostro, ante el hijo; lo miraba y decía: ‘Pobre hijo, vives en una sorda desesperación’. Jamás se trató de saber cómo había que comprender aquello y hasta qué punto era cierto. El padre se creía responsable de la melancolía del hijo, y el hijo creía que era él quien había originado el dolor del padre, pero jamás cambiaron una palabra a este respecto”. *Ibid.*, p. 205.

50 *Ibid.*, p. 127.

51 Cfr. *Ibid.*, p. 127.

52 *Ibid.*, p. 127.

53 *Ibid.*, p. 202. Y más adelante se lee: “Hay una parte de verdad en lo que dicen de la melancolía: que es la gracia de la pena, como la desesperación es su furia”. *Ibid.*, p. 316.

54 *Ibid.*, p. 268.

je que no se aprende con ayuda de un manual de conversación, sino que es inventado por el corazón”⁵⁵... “Aunque melancólicamente, estoy profundamente convencido de que no sirvo para nada, pero no bien se presenta el peligro, poseo de todos modos la fuerza de un león... cierto es que una vez que ella esté libre tendré todavía alguna pena... Dulce es la pena de la melancolía; entonces tendré paz, porque el que recuerda la melancolía, está tan bendito, apaciguado y feliz, como el sauce llorón movido por el viento de la tarde”⁵⁶... “Qué difícil dialécticamente es mi situación; sólo la comprenderá el que también la haya experimentado”⁵⁷... “¡Oh melancolía! ¡Cómo te burlas del melancólico!... Me siento humillado más de lo que me atrevería a confesárselo a nadie”⁵⁸.

Tal pesadumbre se hubiese atemperado si Kierkegaard hubiese tenido un confidente íntimo con quién comunicarla, pero no fue el caso: “Ahora veo claramente que mi melancolía me hace imposible tener un confidente, y sé muy bien, no obstante, que lo que la bendición nupcial exigiría de mí, es que ella lo fuera. Pero ella jamás lo hubiera sido, aun cuando yo me hubiera confiado enteramente, porque no nos entendemos el uno al otro. Eso se debe a que mi conciencia tiene una salida más. En el estado intermedio, que en el fondo es el de la vida cotidiana o el de la realidad, en el estadio intermedio en el que ella vive, como sin duda la mayoría de la gente, yo me vuelvo loco... Yo no quiero ni puedo huirla; debo, pues, soportar la idea; encuentro apaciguamiento en la religión, y sólo entonces soy libre y feliz como espíritu”⁵⁹. De acuerdo con la misma tipología kierkegaardiana, el espíritu del pensador danés vivía en un nivel superior al de su amada, en el espiritual o

55 *Ibid.*, p. 270.

56 *Ibid.*, p. 271.

57 *Ibid.*, p. 272.

58 *Ibid.*, p. 272. En otro lugar expone: “Nuestras relaciones no pueden terminar en un matrimonio. ¿Por qué no? Porque yo estoy encerrado en mi melancolía. Yo lo sabía desde el comienzo, y pensaba que no tenía más que ocultarlo, así lo había comprendido, pero el matrimonio no es así... Para el matrimonio se necesita la bendición nupcial. ¿Qué es la bendición nupcial? Es la prestación de un juramento que obliga recíprocamente. Para una obligación recíproca se exige de cualquier modo un acuerdo recíproco. Pero ella no me comprende en absoluto. ¿Qué viene entonces a ser mi juramento? Un contrasentido. ¿Eso es una bendición? No, es una profanación”. *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., pp. 362-3.

59 *Ibid.*, p. 382. He aquí otros pasajes afines: “Yo no puedo dirigirme a un confidente. Él no podrá pensar jamás mi idea melancólica con la misma pasión que yo, ni comprender por lo tanto que ella se vuelve para mí un punto de partida religioso”. *Ibid.*, p. 383. “Mi melancolía es para mí siempre mi punto de partida”. *Ibid.*, p. 384.

religioso. El tipo de vida de ella, en cambio, se puede caracterizar como *ético*. La distinción de planos imposibilitaba la confidencia personal. Pero dada la finura interior de Kierkegaard, difícilmente podía encontrar algún confidente⁶⁰.

¿Fue culpable Søren Kierkegaard de su melancolía? Él mismo lo revela en la parte autobiográfica de la mencionada obra seudónima: “¿Soy culpable? Sí. ¿Cómo? Porque he comenzado algo que no podría realizar. ¿Cómo lo comprendes tú ahora? Comprendo ahora claramente por qué me era imposible eso. ¿Cuál ha sido entonces mi falta? No haberlo comprendido más pronto. ¿Cuál es tu responsabilidad? Cualquier consecuencia posible referente a su vida... ¿Qué puedes decir en tu descargo? El hecho que toda mi individualidad me inducía a reconocer es: que un hombre melancólico no debe torturar a su mujer con sus sufrimientos... ¿Qué consuelo tienes? El hecho de que, reconociendo mi falta, adivino además una Providencia en todo el asunto... ¿Cuál es tu esperanza? Que eso pueda ser perdonado, si no aquí, al menos en la eternidad”⁶¹. Para Kierkegaard, esta tristeza consistió en una enfermedad permanente e incurable durante su vida terrena. Según él, tal dolencia radicaba en su *fantasía*⁶², pero si bien la imaginación forma ensañaciones, la raíz del abatimiento que Søren Kierkegaard describe no nace en ese sentido interno, sino en el *corazón* humano.

En la vivencia de esta tristeza espiritual, Kierkegaard encontró precedentes en San Gregorio y en San Isidoro de Sevilla, pues, según ellos, la *acedia* es “la enfermedad típica del hombre que ha alcanzado el grado supremo de aislamiento (el humor) y describe maravillosamente el mal”⁶³. Pero, más que a la Patrística, la *acedia* es –como se ha indicado– el afecto negativo del espíritu que caracterizó a algunos pensadores en la época de crisis de la Baja Edad Media⁶⁴. No obstante, en lo que sí acierta Søren Kierkegaard –como los autores bajomedievales– es en vincularlo a la *soledad* (*Ensomhed*), porque ésta es la negación de la persona. Por eso aprecia que “no es sin un conocimiento profundo de la naturaleza humana el que los antiguos moralistas

60 “Comencé por conocer a todos los tipos de hombres; sin embargo, nunca se me ocurrió que podría encontrar a un confidente en alguno de ellos”. *Punto de vista*, p. 103. “Yo no he tenido nunca un confidente”. *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 94.

61 *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 389.

62 “¿Cuál es mi enfermedad? La melancolía. ¿Dónde tiene su asiento? En la imaginación, y se nutre de posibilidades”. *Ibid.*, p. 400.

63 *Diario* (1839) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 73.

64 Cfr. HÖFFDING, H., *Humor als Lebensgefühl*, ed. de Goebel, O.R. Reissland, 1930.

ponían la ‘*tristitia*’ entre los siete vicios capitales”⁶⁵. Con todo, Kierkegaard pensó que soportar en solitario ese continuo pesar era un sacrificio personal por los otros: “existen hombres destinados a ser sacrificados por los demás”⁶⁶.

Consecuencia inevitable de esa pesadumbre fue su aislamiento: “cuando se encuentra en estos diarios míos que yo no he sentido nunca inclinación a la sociabilidad, esto es ciertamente verdad, pero es necesario entenderlo bien... Mi vida ha sido sufrimiento desde la primera edad, y el *pendant* de esto se llama de otro modo el placer de vivir, mi placer de vivir era el de poder esconder ese sufrimiento”⁶⁷. En efecto, Kierkegaard se veía a sí mismo más como un mártir cristiano que como un genio⁶⁸. Mártir también por su débil dotación física y por su melancólico carácter psíquico; mártir por su severa concepción del ideal cristiano al que trató de ajustarse y, asimismo, ‘un mártir del ridículo’⁶⁹, pues fue difamado socialmente.

3. EL ASPECTO FÍSICO

“Delgado, delicado, débil, casi negado para toda condición física para poder incluso valer frente a los demás como un hombre completo; melancólico, sufriente de penas interiores y herido de muchas maneras en lo íntimo del alma: me fue concedida además una cosa, una inteligencia eminente, probablemente para que no estuviese completamente desarmado. Al fin de la niñez era consciente de mi inteligencia y que esa era mi fuerza frente a mis colegas mucho más fuertes”⁷⁰. A esta carencia de energía vital hay que añadir una debilidad en un pie⁷¹, y cierta malformación en la espalda que Haecker puso de relieve.

65 *Diario* (1839) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 173.

66 *Diario* (1849) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 234.

67 *Diario* (1854-55) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 147.

68 “De lo que tiene necesidad nuestro tiempo no es de un genio (genios hemos tenido en abundancia) sino de un mártir”. *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 100. “Ser cristiano significa ni más ni menos, y propiamente ni más ni menos que ser mártir. Todo cristiano, todo verdadero cristiano es un mártir”. *Ibid.*, p. 180. Su modelo humano de mártir fue Sócrates. Cfr. *Ibid.* (1949) vol. 5 (1981), p. 191. Así comprendió Kierkegaard su propia vida: “Debo decir que mi vida es una especie de martirio”. *Ibid.* (1854) vol. 11 (1982), p. 86.

69 “Mi sufrimiento consiste propiamente en el martirio del ridículo”. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 159.

70 *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 220.

71 Cfr. *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 129.

El mencionado autor adujo que la obra de Kierkegaard empezó a destacar a raíz del trabajo de P. A. Heiberg, *Søren Kierkegaard visto por fuera*, y los de F. Brandt y R. Magnussen, *La cruz especial*. En el primero se caricaturiza al autor por su joroba; en el segundo es ésta a la que se refiere el título del libro. Para Haecker, como lo físico está vinculado a lo espiritual, lo exterior influyó en el interior en el caso del pensador danés, es decir, en su estructura psicológica, en su pesimismo, incluso a pesar de su fe en Dios. También lo compara a Pascal diciendo que ambos actuaron ‘*bona fide*’.

Zahle, un contemporáneo de Søren Kierkegaard, describió el aspecto de éste en su madurez: “Kierkegaard producía casi el efecto de una caricatura. Bajo las alas del sombrero, anchas y caídas, se veía su cabeza grande, con el recio cabello gris oscuro (antes había sido rubio), sus azules ojos llenos de expresión, el color pálido y amarillento de su rostro y las mejillas hundidas, con muchas y profundas arrugas en torno a la boca, que hablaba aunque estuviera callada. Tenía la cabeza un poco inclinada hacia un lado. Su espalda era un tanto corva. Bajo el brazo llevaba un bastón o un paraguas; su levita gris era ceñida e iba rígidamente abotonada en torno a su flaco cuerpo; las débiles piernas parecían vacilar bajo su peso, pero resistían mucho y le llevaban desde su cuarto de estudio hasta el aire puro, donde tomaba su ‘baño de humanidad’”⁷².

“Verdaderamente yo no soy un hombre: yo soy demasiado espíritu”⁷³, escribió Kierkegaard en su *Diario*. Como se ve, era la antítesis de la expresión nietzscheana ‘no soy un hombre; soy la dinamita’. Más adelante, en esa misma obra, Søren añadió: “fuerte físicamente yo no he estado nunca. Y en aquel tiempo (en 1848 durante la polémica con *El Corsario*) me acaeció un par de veces el sentirme muy vecino al pensamiento de la muerte”⁷⁴. Lo que hay que recalcar de sus débiles fuerzas físicas es que las empleó enteramente en su considerable tarea de escritor, trabajando incluso por encima de sus posibilidades. Esa constitutiva debilidad no fue impedimento para que se propusiese y lograra grandes ideales. ¿Cuáles? Él mismo lo confiesa: “lo que represento en el fondo es la *detención* que quiere truncar la reflexión continua de generación en generación y establecer la cualidad cristiana”⁷⁵. A ese empeño dedicó su vida.

72 Tomado de HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 1956, pp. 195-6.

73 *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 108.

74 *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 51.

75 *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol 7 (1981), p. 26.

Ahora bien, ese ideal tiene dos partes en la vida de Søren Kierkegaard: una *destruens*, eliminar la mentalidad filosófica hegeliana y la falsía del cristianismo oficial, la cual dota a su personalidad de un carácter netamente crítico, negativo; y otra, que él deseaba que fuese *construens*: impulsar un cristianismo radical y auténtico. Ahora bien, si con sus críticas negativas consiguió en buena medida la primera parte del ideal, no se puede decir otro tanto de la segunda, pues su concepción del cristianismo fue bastante negativa. En efecto, consideraba que ‘la contemporaneidad con Cristo es morir’, es decir, para él, la vida de Cristo, y consecuentemente la del cristiano, culmina en la muerte, no en la resurrección. En consecuencia, la lucha por alcanzar la segunda parte de su ideal también inyectó –como la primera– un pesimismo de fondo en su vida y en su obra.

Un cuerpo endeble al que debe sumarse una voz débil, aunque expresiva, y una mirada muy significativa para dar a entender tanto la aceptación espiritual como el desprecio. La debilidad física le hacía padecer. A medida que avanzó su vida, creció su debilidad, hasta el punto de escribir: “estoy tan débil que aún por la cosa más insignificante debo recurrir a la fuerza del espíritu”⁷⁶. Pero “la eternidad –escribió Hilarius Encuadernador, el seudónimo que Søren Kierkegaard otorgó al editor de su obra en parte autobiográfica– ha de curar también toda enfermedad; devolverá el oído al sordo, la vista al ciego, y la belleza del cuerpo al ser deforme, y por lo tanto, me curará también a mí”⁷⁷. Esperamos que así sea.

76 *Diario* (1949) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 27.

77 *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 400.

CAPÍTULO II

ELENCO DE SUS ESCRITOS Y SU TEMÁTICA

Los 42 años de la corta vida de Søren Kierkegaard fueron fecundos en su labor de escritor, pues comprenden 7 obras juveniles, 10 libros del llamado ‘primer periodo’, 2 del ‘segundo’, y 23 del ‘tercero’; en total: 42 trabajos de diversa envergadura, pues un tercio de sus obras son más bien extensas, como por ejemplo, *Aut-Aut* o el *Post-scriptum*; otro tercio, medianas, como *Temor y temblor* o *El concepto de angustia*; y el último tercio es de obras relativamente breves, como sus artículos de prensa o algunos de sus discursos edificantes.

Quien se introduzca en la lectura de sus obras se encontrará con que su modo de escribir no es breve y directo, sino espaciado e indirecto, con multitud de perífrasis y oraciones subordinadas, con carencia de aparato crítico en notas a pie de página. Se trata del estilo decimonónico, muy distinto del actual. Además, más que filosófico o de investigación, su lenguaje es el propio de un escritor ensayista. Søren Kierkegaard escribió mucho. En su *Diario*, en un apunte de 1838, aparece este lema: “*Nulla dies sine linea*”. Según sus conocedores, tuvo un manejo muy dúctil y rico de la lengua danesa, cosa que hace ardua la labor de traducción de sus obras a otros idiomas. Se manejaba asimismo bastante bien en griego y latín, y se defendía en alemán, aunque de ésta lengua decía que no la poseía hasta el punto de formular palabras adecuadas en determinadas situaciones¹. La carga literaria es tan abigarrada en la mayor parte de sus obras, que en unas el autor se parece más a un escritor que a un filósofo, en otras, más a un predicador (un pastor protestante) que a un pensador. De modo que los retazos filosóficos en esas obras se deben entresacar a cuenta gotas y con paciencia de entre sus farragosas páginas.

Sus obras se suelen clasificar en cuatro épocas: a) *juveniles*; b) *primer periodo: de la estética al cristianismo*; c) *segundo periodo: de la especula-*

¹ Cfr. *La répétition*, ed. de P. H. Tisseau, Paris, ed. Felix Alcan, 1933, p. 65.

ción al cristianismo, y d) tercer periodo, o periodo religioso. Con todo, el término ‘especulación’, con que se suele caracterizar a su ‘segundo periodo’, no es una palabra que cuadre al pensamiento de Kierkegaard, pues él mismo la atribuye a la filosofía hegeliana, de la que es acérrimo oponente. Por ello, aquí empleamos el término ‘filosofía’ en lugar de ‘especulación’. A continuación se ofrecerá el elenco de sus obras encuadradas en estas etapas, siguiendo el orden temporal de su composición. Al título y año de composición se añadirá una breve descripción del contenido de la obra, y lo más importante, difícil e inusual: *la clave de interpretación* de la misma.

1. OBRAS JUVENILES (1834-1843)

Conforman 7 escritos. La crítica posterior ha destacado más obras ulteriores de Kierkegaard, pero éste escribió, ya en 1839 (cuando apenas había compuesto las 4 primeras), que “generalmente los otros escritores aman menos los primeros escritos. Mi desgracia es en cambio preferirlos más a aquellos que compongo ahora”². El elenco y temática de este periodo es como sigue:

1. *Cuatro artículos de Kjøbenhavn's Flyvende Post*. En el primero, “Nueva apología de la naturaleza superior de la mujer”³, Kierkegaard defiende que la historia muestra que siempre se ha considerado, al menos en parte, que la mujer tiene aptitudes superiores al varón. Resalta la elocuencia de las mujeres. Indica que son superiores en el espíritu porque dan argumentos irrefutables. Añade que son más penetrantes e ingeniosas. Son asimismo superiores en estética y arte, saben más del amor, y vaticina que sobrepasarán al varón en el conocimiento de historia, teología y filosofía. En el segundo, “Las meditaciones matinales de Kjøbenhavnsposten n° 43”⁴, afirma que ese n° concreto del periódico *Kjøbenhavnsposten* ha perdido su inocencia estética y política. En el tercero, “A propósito de la polémica de *Fædrelandet*”⁵, denuncia, entre otras cosas, que su adversario carece de buena fe. En

2 *Diario* (1839) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 172.

3 ‘Nueva apología de la naturaleza superior de la mujer’, en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris ed. de L’Orante, 1984, pp. 3-7. Cfr. sobre este tema: *Ibid.*, pp. 273-277.

4 ‘Las meditaciones matinales de Kjøbenhavnsposten n° 43’, en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris ed. de L’Orante, 1984, pp. 9-15.

5 ‘A propósito de la polémica de *Fædrelandet*’, en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris ed. de L’Orante, 1984, pp. 18-28.

el cuarto y último, “Al Señor Orla Lehmann”⁶, defiende la libertad de prensa, y sale al paso de la opinión de este obispo, cuyo parecer sobre los artículos publicados por Kierkegaard es que son ‘intempestivos’, ‘escandalosos’.

2. *Nuestra literatura de prensa*⁷. Se trata de una conferencia dada a la Asociación de los Estudiantes el 28 de noviembre de 1835. Después de hacer una recapitulación histórica y un examen de artículos de prensa de los periódicos liberales *Kjöbenhavnsposten* y *Fædrelandet*, indica que la ‘idea’⁸ debe determinar la forma y no a la inversa, y añade que la vida no es una cosa abstracta, sino altamente individual. Asimismo, que la forma es el nacimiento de la idea, pero que la vida no se nos da a través de la forma, sino al revés, la forma a través de la vida.

3. *Papeles de un hombre todavía vivo*⁹ son varios escritos de 1838. El primero versa sobre el literato Andersen. En él indica que los escritores de la época prescinden del pasado, y que no deben enfadarse si en el futuro les sucede lo mismo a ellos. Asimismo describe la vida como algo más que una reunión o una suma de proposiciones retenidas en su impersonalidad abstracta, pues es más que la experiencia: es una certeza interior orientada a todas las preocupaciones del mundo y al cielo.

6 ‘Al Señor Orla Lehmann’, en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris ed. de L’Orante, 1984, pp. 29-39.

7 ‘Nuestra literatura de prensa’, en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris ed. de L’Orante, 1984, pp. 43-52.

8 Kierkegaard usa la palabra ‘idea’, al menos, con dos significaciones: a) Como entendiendo por ella la mentalidad, contenido o significado del pensar; no en sentido estricto como un solo concepto mental. b) Como sinónima de vocación personal, religión, vínculo con Dios, y ello tanto en sus obras seudónimas: “No sirvo para ser un héroe, pues no busco mi victoria, sino la de la idea, y por mi parte, estoy pronto a ser aniquilado” (*Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 364), como en las que él firma con nombre propio: “Se trata de comprender mi destino, de hallar una verdad que sea tal ‘para mí’, de encontrar ‘la idea por la cual deseo vivir y morir’”, *Diario* (1834) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 39.

La ‘idea’, o también ‘el ideal’ está presente en otro autor escandinavo del s. XIX: IBSEN. Cfr. de este dramaturgo, por ejemplo: *El pato salvaje*, Madrid, Aguilar, 1976. Cfr. respecto del influjo de Søren Kierkegaard en Ibsen: KEMP, P., “The précurseur de Henrik Ibsen”, *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 139-150.

9 ‘Papeles de un hombre todavía vivo’, en *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris ed. de L’Orante, 1984, pp. 63-112.

4. *La lucha entre la vieja y la nueva cueva de jabón*¹⁰, un escrito de 1838, es un drama heroico patriótico breve. En él se aprecia que Kierkegaard tenía tan gran aprecio por la literatura como por su patria.

5. *Predicación hecha en el seminario de pastoral*¹¹. Es un trabajo de 1841 basado en un texto de la *Carta de San Pablo a los Filipenses* en el que el Apóstol indica que para él es preferible morir, dejar este mundo, y vivir para siempre con Cristo, pero es mejor permanecer vivo en beneficio de los cristianos a los que se dirige para edificarlos¹².

6. *El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates*¹³. Se trata de su Tesis Doctoral, de 1841, un libro conformado por dos partes. En la Iª, 'La posición de Sócrates concebida como ironía', empieza ofreciendo 15 tesis¹⁴, que son lo más significativo de esta parte, y en las que ésta se puede resumir. A ellas sigue una *Introducción* y tres *Capítulos*. La IIª Parte, 'Sobre el concepto de ironía', está compuesta asimismo por una *Introducción*, unas *Orientaciones*, y el estudio de la ironía según Sócrates, Slegel, Tieck y Solger. Termina exponiendo la verdad de la ironía. Al margen de la estructura

10 'La lucha entre la vieja y la nueva cueva de jabón', en *Œuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 113-135.

11 'Predicación hecha en el seminario de pastoral', en *Œuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 137-151.

12 Cfr. *Flp.* I, 19-25.

13 Cfr. *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000.

14 Las tesis son las siguientes: 1ª) "La semejanza entre Cristo y Sócrates consiste ante todo en la desemejanza". 2ª) El Sócrates de Jenofonte se limita a inculcar lo provechoso; no va más allá de la experiencia ni llega jamás a la idea. 3ª) Cuando uno compara a Jenofonte con Platón, se encuentra con que aquél quitó demasiado y éste agregó demasiado a Sócrates; ninguno de los dos encontró la verdad. 4ª) La forma interrogativa a la que recurre Platón corresponde a lo negativo tal como se da en Hegel. 5ª) La *Apología* de Sócrates presentada por Platón, o bien es espuria, o bien se explica de manera totalmente irónica. 6ª) Sócrates no sólo utiliza la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella. 7ª) Aristófanes llegó a estar cerca de la verdad en su descripción de Sócrates. 8ª) En tanto que negatividad absoluta e infinita, la ironía es la más ligera y la más débil denotación de la subjetividad. 9ª) Sócrates arrojó a todos sus semejantes fuera de lo sustancial, como desnudos tras un naufragio, subvirtió la realidad, contempló la idealidad a distancia, la rozó pero no la poseyó. 10ª) Sócrates fue el primero en introducir la ironía. 11ª) En la actualidad, la ironía corresponde principalmente a la ética. 12ª) Hegel, al describir la ironía, prestó más atención a la moderna que a la antigua. 13ª) La ironía no es tanto una falta de sensibilidad, desprovista de las más tiernas emociones del alma, sino aspereza frente al hecho de que otro posea aquello que ella misma desea. 14ª) Solger no propuso el acosmismo movido por la piedad del espíritu, sino arrastrado por el resentimiento de no poder pensar lo negativo ni vencerlo por medio del pensamiento. 15ª) Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía.

en dos partes de esta obra, de las cuales la IIª es la más breve e interesante, hay que decir que en ella se nota en Kierkegaard un buen dominio de los diálogos platónicos¹⁵. Se advierte también que se maneja bien en griego, en latín y en alemán. Con todo, Søren Kierkegaard se lamenta en su *Diario* de haber caído en esta obra bajo el influjo de Hegel¹⁶.

7. *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*¹⁷ es una obra compuesta entre 1842-43. Juan Clímaco es el seudónimo del que Kierkegaard se sirve para exponer ideas filosóficas (el mismo que en *Migajas Filosóficas* y el *Post-scriptum*) contrarias a las que él personalmente sostiene, pues Juan Clímaco es un joven que comienza a filosofar como los modernos, con la duda¹⁸, que dice no haber leído las obras de los grandes filósofos clásicos porque pensaba que eran difíciles y que su estudio requería años, así como que prefería pensar temas nuevos no tratados por aquéllos. Este comienzo y esta actitud le parecen a Søren Kierkegaard erróneos, pues en su *Diario* escribió: “he comenzado hace un año y medio a hacer un tratado: *De omnibus est dubitandum*, que es mi primera tentativa de una breve historia especulativa. El concepto de que me he servido es el error. Es lo que hace Aristóte-

15 Cooper defiende que la lectura de los diálogos platónicos permite entender los tres estadios de la vida tal como los describe Kierkegaard. Cfr. COOPER, R. M., “Plato and Kierkegaard in dialogue”, *Theology Today*, 31/3 (1974-5), pp. 187-198.

16 “Influído por Hegel y por todo el espíritu moderno, sin suficiente madurez para captar verdaderamente las cosas grandes, en cierto punto de mi tesis sobre la ironía, no he podido menos que notar como una imperfección de Sócrates el hecho de que él no tenía ojos para la totalidad, sino que consideraba los singulares sólo como unidades numéricas. ¡Oh, qué estúpido hegeliano fui! ¡Y, por otra parte, propiamente esta es la prueba de la gran fuerza de Sócrates como moralista!”. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 107. Hélène Polotis estudia este tema en su artículo “‘Socrate, fondateur de la morale’, ou Kierkegaard commentateur de Hegel et historien de la philosophie”, DAGOGNET, F., et al. (eds.), *Autour de Hegel*, Paris, Vrin, 2000, pp. 365-378.

17 Cfr. *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, Barcelona, Alba, 2008. En esta edición Javier Teira Lafuente recoge, en el *Prefacio*, la biografía de Kierkegaard.

18 El enunciado *De omnibus dubitandum est*, que Johannes Climacus escuchó a los demás “iba a desempeñar un papel decisivo en su vida”, *Ibid.*, p. 48, pues “este enunciado se convirtió en un cometido para su pensamiento... Trató entonces de tomar conciencia de la relación entre aquel enunciado y la filosofía”, *Ibid.*, p. 49. Desde ese momento “dio comienzo entonces a sus operaciones y confrontó enseguida las tres afirmaciones principales que había oído respecto a la relación del enunciado con la filosofía. Estos tres enunciados rezan así: 1) La filosofía comienza con la duda; 2) Uno tiene que haber dudado para llegar a filosofar; 3) La filosofía moderna comienza con la duda”. *Ibid.*, p. 56. “Insistía en la idea de que la filosofía moderna había comenzado en virtud de una consecuencia necesaria. Concluyó entonces que el comienzo de la filosofía moderna tenía que ser un comienzo esencial para la filosofía”. *Ibid.*, p. 59. Si se acepta que dudar es filosofar, son compatibles los tres postulados.

les. Hasta ahora yo no había leído nada de él, sino sólo un poco de Platón. Los griegos son todo mi consuelo. Al diablo esta maldita habilidad de mentir, que ha entrado en la filosofía con Hegel”¹⁹.

2. PRIMER PERIODO (1843-1845). DE LA ESTÉTICA AL CRISTIANISMO

Está conformado por 10 escritos, cuyo elenco, temáticas y claves hermenéuticas son las siguientes:

1. *O lo uno o lo otro*²⁰. Es un libro de 1843 firmado bajo el seudónimo de Víctor Eremita y conformado por dos amplias partes. El hilo conductor de las dos es el *amor*. Søren Kierkegaard opone el amor novelesco al amor ético. Lo estético en el hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser. Es un libro que le costó escribir menos tiempo (11 meses) que los posteriores, y que fue mejor recibido por el público. En su *Diario* escribió: “he llamado a la obra *Aut-Aut* y he tratado en el prefacio de explicar qué cosa entiendo por este título... Todo hombre experimenta en su vida un *Aut-Aut*... El que dice: la obra es un *Aut-Aut*, realiza el título entero”²¹. Y más adelante añadió: “en *Aut-Aut* el esteticismo era un presente en lucha con la ética: el momento ético estaba dado por la ‘elección’ con la que se sale de la estética. Por esto, no había más que dos estadios en la vida, y la victoria del Asesor era absoluta, incluso el libro termina con un sermón y con la observación de que ‘sólo la verdad que edifica es para mí la verdad’ (la interioridad, punto de partida de mis discursos edificantes)”²².

En su obra *Post-scriptum* Kierkegaard escribió: “*O lo uno o lo otro*, cuyo título ya es indicativo, permite que la relación existencial entre lo estético y lo ético tenga lugar en una individualidad existente. Tal es desde mi punto de vista la polémica indirecta del libro contra la especulación, que es indiferente para la existencia. El hecho de que no haya ningún resultado y ninguna

19 *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 109.

20 *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, I, Madrid, Trotta, 1997. Esta obra también se suele titular: *Aut-Aut*; *O bien, o bien*; *La alternativa*. Según Rafael Larrañeta, en la *Presentación* del libro cuya edición cotejamos, éste es no sólo el primer libro de Kierkegaard, sino también el mejor. Por su parte, Darío González señala en la *Introducción* que lo estético es lo inmediato y lo ético la reflexión.

21 *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 109.

22 *Diario* (1844-45) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 148.

decisión definitiva es expresión de la verdad como interioridad y, de esta manera, tal vez una polémica contra la verdad en cuanto saber”²³. Se puede sostener, por tanto, que en esta obra seudónima, aunque Kierkegaard no defiende ni el amor estético ni el ético, porque él personalmente busca aferrarse al amor cristiano, con todo, aparecen algunas de sus propias tesis, por ejemplo, la crítica a la filosofía especulativa, la defensa de la existencia humana y de la verdad como interioridad.

En el *Apéndice* final del *Post-scriptum* Søren Kierkegaard añadió: “En *O lo uno o lo otro* soy tan poco, precisamente tan poco, Víctor Eremita como el Seductor o el Juez. Él es el pensador subjetivo poéticamente real que de nuevo aparece en *In vino veritas*”²⁴. Con todo, en su publicación *Punto de vista* (1848) Kierkegaard se asimila a sí mismo a Víctor Eremita, pues confiesa: “*Alternativa*. Fue una catarsis poética que, sin embargo, no anduvo mucho más allá de la ética. Personalmente, yo estaba muy lejos de desear encaminar el curso de mi existencia hacia la cómoda situación de un matrimonio por amor a mí mismo, puesto que religiosamente me hallaba ya en el claustro; idea que se encuentra oculta en el seudónimo Víctor Eremita. Esta es la situación; hablando en sentido estricto, *Alternativa* fue escrito en un monasterio”²⁵. Más adelante, en dicha obra, añade: “Si alguna vez he disfrutado del favor del público, ha sido a los dos o tres meses de la publicación de *Alternativa*... y la empleé al servicio de la verdad para introducir mi categoría ‘el individuo’”²⁶.

Por otro lado, en su trabajo posterior *El instante* declaró que el título *O lo uno o lo otro* indica ser cristiano sin componendas o lo contrario. Y en su *Diario íntimo* añadió: “*O lo uno o lo otro* y *Diario de un seductor*, especialmente, han sido escritos para ‘ella’ (Regina Olsen), para apartarla de mí”²⁷. Y más adelante: “*O bien... o bien...* El segundo *bien* nunca lo he recorrido. Señalé al matrimonio como al segundo *bien*, pero el matrimonio no

23 *Post-scriptum*, ed. cit., p. 252. A partir de ese párrafo explica con esa clave todo el libro.

24 ‘Primera y última explicación’, *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

25 *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 24.

26 *Ibid.*, p. 26. Para Höffding, en cambio, la categoría kierkegaardiana del ‘individuo’ aparece por primera vez en el prólogo a los ‘Dos discursos edificantes’ de 1843, posteriores a *La Alternativa*. Cfr. su libro: HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente 1949, p. 137. A mi modo de ver esa categoría ya está en *El concepto de ironía*.

27 “El *Diario de un seductor* fue escrito adrede para apartarla, y de ahí la mucha angustia que me costó su publicación”. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 62.

fue el segundo *bien* de mi vida: he sobrepasado con mucho el primer *bien*”,²⁸.

La Iª Parte del libro comprende los siguientes apartados:

- 1º *Diapsálmata (ad se ipsum)*. Son fragmentos a modo de aforismos.
- 2º *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical*. Es el texto más largo de esta parte. Versa sobre la naturaleza de la música para expresar lo erótico²⁹. Explica las obras de arte inmortales de acuerdo con las categorías de materia y forma. Sostiene que el lenguaje es el medio más concreto. En cambio, la música es el medio más abstracto; el más alejado del lenguaje.
- 3º *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno* (publicado en algunas ediciones bajo el título de *Antígona*). Se trata de un contraste entre la tragedia griega y la moderna.
- 4º *Siluetas*. Este ensayo se centra en la pena que sufren tres personajes femeninos que han sufrido engaños amorosos³⁰, comparando similitudes y distinciones entre ellas.
- 5º *El más desdichado*. Es un texto que parte narrando un suceso: unos ingleses descubrieron en una tumba el epitafio ‘El más desdichado’. Abrieron el féretro y no encontraron restos del cadáver. Este hecho denota que el más desdichado es aquél que no puede morir, para poner así fin a su dolor³¹.

28 *Ibid.* (1852) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 359.

29 Para Kierkegaard la música es el ‘universal concreto’ hegeliano. Dice admirar la música de Mozart, en concreto su opera *Don Juan*. Piensa que esa música es inmortal, que le lleva a estremecerse en su ser, a haber amado, el único pilar que ha impedido que todo se hunda en su vida.

30 María Beaumarchais de la obra *Clavijo* de Goethe, Elvira de la obra *Don Juan* y Margarita del *Fausto*.

31 “El sepulcro estaba vacío, para indicar que el más desdichado es aquél que no puede morir, que no puede dejarse caer dentro de un sepulcro”. ‘El más desdichado’, en *O lo uno o lo otro*, I, ed. cit., p. 233. “¿Qué otra voz es tan lisonjera como la del desdichado, tan embaucadora como la del desdichado cuando habla de su propia desdicha?”. *Ibid.*, p. 233. ¿Qué es la vida sino demencia, la fe sino locura, la esperanza sino un aplazamiento y el amor sino vinagre en la herida?”. *Ibid.*, p. 241.

- 6º *El primer amor, comedia en un acto*. Se trata de una obra de Scribe, traducida por J. L. Heiberg a la que Kierkegaard aporta una larga introducción, y además una amplia crítica estética³².
- 7º *La rotación de los cultivos*. Se trata de una imagen para combatir el tedio, tema que se describe en este trabajo.
- 8º *Diario de un seductor*³³. Esta es la parte más importante del libro *O lo uno o lo otro*, como el mismo Kierkegaard manifestó en su *Diario*: “Aut-Aut, es especialmente el *Diario de un seductor*, lo he escrito para ella (Regina Olsen³⁴), para desvincularla de mí”³⁵.

32 He aquí algunos breves pasajes significativos al respecto: “La ocasión es de la mayor importancia en cualquier producción, pues es ella la que, en rigor, hace inclinar la balanza con respecto al verdadero valor estético de la misma”. ‘El primer amor’, en *O lo uno o lo otro*, I, ed. cit., p. 247. “La inspiración y la ocasión son inseparables”. *Ibid.*, p. 249. “La ocasión es una categoría de la finitud y resulta imposible para el pensamiento inmanente aprehenderla, pues es demasiado paradójica para ello. Esto se percibe también en el hecho de que lo que surge de la ocasión es completamente distinto de la ocasión misma, lo cual es absurdo para cualquier pensamiento inmanente. Pero por eso es la ocasión la más entretenida, la más interesante, la más importante de todas las categorías”. *Ibid.*, pp. 249-250. “Quien escribe no habla”. *Ibid.*, p. 256.

33 Cfr. *Diario de un seductor*, Madrid, Espasa Calpe, 2000. En el *Prólogo* Kierkegaard explica, bajo seudónimo, la ordenación de los trabajos: “los papeles de A (Primera Parte) contienen una multitud de indicaciones de una concepción estética de la vida... Los papeles de B (Segunda Parte) contienen una concepción ética de la vida. El título que he escogido expresa precisamente esto”. *Ibid.*, p. 38.

34 Sobre este problema P.A. Urbina ha escrito en castellano una obra de teatro dramática: *Søren Kierkegaard. El seductor*, Sevilla, Ed. Católica, 1975.

35 *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 203. Cfr. asimismo: *Ibid.* (1853) vol. 10, p. 50. Compuesto por el diario de un seductor llamado Johannes, al que preceden cuatro cartas breves de la seducida: Cordelia. Juan intenta conquistar a Cordelia ganándose primero la confianza de su tía y la de su amigo, que es el pretendiente de Cordelia. Juan se va haciendo ante las mujeres un personaje cada vez más interesante, romántico, caballeroso, hasta el punto que cuando su amigo Eduardo se declara a Cordelia, ésta no lo acepta porque ya ha centrado la atención en Juan. En el diario aparecen las diversas tretas y sentimientos estudiados con los que Juan conquista a Cordelia, así como las cuidadas cartas que éste le manda. A la par, aparecen comparaciones entre Cordelia y otras muchachas a las que Juan ha conquistado precedentemente. Cuando éste se declara a Cordelia, ésta le anima a que le pida su mano a través de la tía, pero como Juan ya se ha ganado con tiempo y esfuerzo la confianza de la tía, ésta accede. Tras la conquista viene el progresivo alejamiento. En suma, se trata de la descripción ‘estética’ de la conquista amorosa de una mujer, pues la vida de este seductor es un ejemplo más de vida estética.

La IIª Parte del libro *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*³⁶ está compuesto por tres apartados:

- 1º *La validez estética del matrimonio*. Este trabajo está escrito a modo de carta larga a un lector que se supone un mero observador. En la obra el seudónimo afirma: “mi tarea consiste en dos cosas, a saber, mostrar la importancia estética del matrimonio, y mostrar cómo lo que éste tiene de estético puede ser resguardado pese a las múltiples dificultades de la vida”³⁷.
- 2º *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*. Este escrito, compuesto a modo de carta larga a un amigo que defiende la vida estética frente a la ética, se centra también en el matrimonio. Es el más filosófico de las dos partes de este libro.
- 3º *Ultimátum*. Es un escrito breve, también a modo de carta, en el que comenta esta sentencia: “lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error”³⁸. Más adelante añade: “respecto de Dios siempre estamos en el error; ese pensamiento detiene la duda y alivia su inquietud, alienta e inspira tu acción”³⁹.

2. *Dos discursos edificantes*. El primero, ‘La espera de la fe en el año nuevo’ comenta un texto de la *Carta de San Pablo a los Gálatas*⁴⁰. El segundo, ‘Toda gracia excelente y todo don perfecto descende de lo alto’, comenta un fragmento de la *Carta de Santiago*⁴¹. Se trata de un trabajo de 1843. En su libro posterior *Punto de vista* (1848) escribió respecto de esta obra: “Aunque la *Alternativa* atrajo toda la atención y nadie se dio cuenta de los *Dos discursos edificantes*, este libro denotaba, sin embargo, que el escritor era un escritor religioso, el cual, por esta razón, nunca había escrito nada estético, sino que había empleado seudónimos para todas sus obras estéticas, mientras que los *Dos discursos edificantes* eran del Maestro Kierkegaard”⁴².

3. *La repetición*. Es un escrito de 1843. Su subtítulo dice así: *Ensayo de experiencia psicológica*, y lleva por seudónimo Constantin Constantius. En

36 Cfr. *O lo uno o lo otro*, II, Madrid, Trotta, 1997.

37 *Ibid.*, p. 17.

38 *Ibid.*, p. 304.

39 *Ibid.*, p. 315.

40 *Gal.* III, 23 ss.

41 *St.* I, 17-22.

42 *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, ed. cit., p. 16.

otro lugar Kierkegaard escribió de este libro: “en él no se enseña nada, ni de lejos, y esto es justamente lo que yo quería, pues, en efecto, la desgracia de nuestra época reside a mi modo de ver en que se ha conseguido saber muchas cosas, pero se ha olvidado qué es existir y qué es interioridad”⁴³. ‘Repetición’ (*Gentagelse*) denota la realidad, lo serio de la vida, lo cotidiano, lo opuesto al caleidoscópico fluir temporal en que vive el esteta⁴⁴. En su *Diario* escribió: “la repetición es una categoría religiosa. Por esto Constantin Constantius no puede ser otro. Es inteligente, ironista, combate lo libidinoso, pero sin advertir que allí también se ensucia él. La primera fórmula de esta libidine es amar el cambio; la segunda, cercar la repetición pero salvando la propia independencia, sin querer sufrir. Por eso Constantin tropieza en su propio descubrimiento, y es el joven que va más allá”⁴⁵. Y al final del *Diario* leemos: “uno de los seudónimos ha escrito un librito con el título *La repetición*, en el que niega que exista la reiteración. Sin estar propiamente en un sentido más profundo de acuerdo con él, yo puedo muy bien pensar que existe una repetición; sí, que es una verdadera fortuna que exista una repetición, porque se dan casos y situaciones en que la repetición es absolutamente necesaria”⁴⁶.

Como otros escritos de Kierkegaard, y a pesar de que éste sea seudónimo, es en buena medida autobiográfico, pues en él expresa su melancolía, su crítica estética a las representaciones del Berlín que él visitó en su primer

43 *Post-scriptum*, ed. cit., p. 262. A pesar de esas afirmaciones del autor, un traductor de esta obra al francés escribió: “*La repetición* manifiesta el momento esencial de la vida de Kierkegaard; este libro es la clave de su obra” (se refiere al apartarse de Regina y el entregarse a la ‘idea’). Cfr. *La répétition. Essai d’expérience psychologique*, ed. P. H. Tisseau, Paris, Felix Alcan, 1993, p. 17. Para el seudónimo Constantin Constantius, en este trabajo, no hay que entender la vida como esperanza, ni como recuerdo, sino como *repetición*, el pan cotidiano que logra la belleza de la vida. Cfr. *Ibid.*, p. 27. Más adelante escribe: “hay razón en no buscar la solución en la filosofía griega, ni tampoco en la moderna, pues los griegos escogieron el volver a llegar sin que su conciencia se inquietase; en cuanto a la filosofía moderna, es inerte... La repetición, al contrario, es y deviene una trascendencia”. *Ibid.*, p. 123. Algún comentador considera que en esta obra hay una mezcla de recuerdos personales de Kierkegaard y de ideas filosóficas. Cfr. SUANCES MARCOS, M. A., *Søren Kierkegaard*, vol. I. *Vida de un filósofo atormentado*, ed. cit., p. 189.

44 “El esteta vive el momento, pero cada momento es distinto a los anteriores y a los posteriores, no encuentra ninguna relación entre ninguno de los átomos del continuo fluir temporal”, GOÑI ZUBIETA, C., *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1996, p. 80.

45 *Diario* (1842-44) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 88.

46 *Diario* (1853-55) ed. cit., de C. Fabro, vol. 12 (1982), p. 88.

viaje⁴⁷, en especial el de uno de sus teatros, el Königstädter Theater. Son tanteos de escritor en los que muestra el tenor de su vida de desconocido emigrante y su estado psicológico nostálgico. En ellos la filosofía está completamente eclipsada bajo las quejas sentimentales de su ‘corazón enfermo’, de su ‘alma sumergida y moribunda’, en alguna de las cuales el autor se compara a Job⁴⁸. Para Søren Kierkegaard, la clave de ese sufrimiento es una ‘prueba’ divina, cuyo estudio no depende de ninguna ciencia del mundo. La ‘repetición’ toma el nombre precisamente del final de la historia de Job, en la cual este personaje recibe de Dios el doble de lo que primero tenía y que más tarde perdió⁴⁹. De modo semejante, tras el matrimonio de Regina con Federico Schlegel, Kierkegaard dice haber recibido el doble, pero no en el plano material, sino en el del espíritu⁵⁰.

Adviértase que, de ser verdad lo que afirman algunos intérpretes (siguiendo alguna afirmación del propio Kierkegaard), a saber, que en las obras seudónimas no comparece en absoluto el propio pensamiento del escritor danés, cabe preguntar ¿por qué ésta obra –que es seudónima– es en buena medida autobiográfica? Y, asimismo, ¿por qué es comúnmente aceptado que Job es modelo de vida para este autor, si este modelo aparece en esta obra seudónima⁵¹?

47 Que esta obra es autobiográfica lo declara el mismo Kierkegaard en su diario: “El viaje de C. Constantius a Berlín no es un hecho fortuito: desarrolla principalmente su simpatía por el ‘Possen’ (farsa popular alemana) y alcanza el extremo del humorismo”. *Diario* (1842-44) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 97.

48 La comparación es debida a que este personaje veterotestamentario “se sabe inocente y puro en el fondo de su corazón, donde lo sabe a la vez con el Eterno; no obstante, todo el mundo le refuta”. *La répétition*, ed. cit., p. 159.

49 Cfr. *Ibid.*, p. 167.

50 “Soy de nuevo yo mismo, tengo aquí la repetición, comprendo todo, y el mundo me parece más bueno que nunca... Soy de nuevo yo mismo... La discordia de mi ser ha cesado... ¿No es esto una repetición? ¿No he recibido el doble? No me he recubierto de tal manera que debo sentir el doble la significación? ¿Y qué es una repetición de bienes terrestres, indiferentes a la mirada del espíritu, si se la compara a una repetición semejante?... Sólo la repetición espiritual es posible aquí, aunque no sea jamás tan perfecta en la temporalidad como en la eternidad, que es la verdadera repetición... Pertenezco a la idea”. *Ibid.*, pp. 180-183.

51 Tal modelo también aparece en el discurso edificante ‘El Señor lo dio, el Señor lo ha quitado, loado sea el nombre del Señor’ (Cfr. *Job* I, 21).

4. *Temor y temblor*⁵². Este trabajo de 1843 lleva por firma el seudónimo Johannes de Silentio. El nombre indica un hecho que, a saber, advirtieron los medievales que hay algunos temores que hacen enmudecer. Se trata de una de las obras más célebres de Kierkegaard. Como es sabido, se centra en la figura de Abraham, para escrutar la índole de su fe en Dios, contraria incluso a la ley natural de no sacrificar a su hijo Isaac. En su *Diario* escribió: “como lema para *Temor y temblor* debería quedar ‘Lo escribí’ – ‘¿Para quién?’ – ‘Para los muertos, por aquel que tu ames en el pasado’ – ‘¿Queréis leerme ahora?’ – ‘No’”. Y más adelante se añade: “Después de mi muerte verán que basta con *Temor y temblor* para hacer inmortal un nombre de escritor. Será leído y también traducido a lenguas extranjeras, y horrorizará por el tremendo *pathos* que contiene... ¡Ningún libro es tan serio como ese! Era la auténtica expresión del horror”⁵³. La ‘profecía’ kierkegaardiana se ha cumplido. En el *Apéndice* del *Post-scriptum* Søren Kierkegaard escribió de esta obra: “En *Temor y temblor* soy tan poco, precisamente tan poco Juan de Silentio como el caballero de la fe que describe, y a su vez justamente tan poco el autor del prefacio del libro, que son las líneas individuales de un pensador subjetivo poéticamente real”⁵⁴.

Pero esto último no significa que Kierkegaard no se reconozca en cierto modo en su obra, sino que, aunque se considera inferior a la mentalidad que exponen sus personajes, sin embargo, él está en su misma línea, o por lo menos, desearía estarlo. De lo contrario, por tratarse de una obra seudónima, habría que pensar que nada de lo que en ella se dice responde en verdad a la mente del autor. Pero téngase en cuenta que la clave de esta obra es la superioridad de la fe religiosa respecto de la ética, y la concepción de la fe ‘*quia absurdum*’, temas usuales de Kierkegaard que comparecen en sus discursos edificantes. En efecto, en “*El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence al vencer Dios*”, un discurso edificante de 1844 (un año posterior a *Temor y temblor*) se dice: “la fe sólo lee al entendimiento como en un discurso oscuro”⁵⁵. Tema que, asimismo, defiende en su *Diario*: “el absurdo, o

52 Cfr. *Temor y temblor*, ed. de V. Simón Merchan, Madrid, Editora Nacional, 1975. En la *Introducción*, V. Simón describe el contexto histórico y cultural de Dinamarca en el tiempo de Kierkegaard. También resume la biografía del pensador de Copenhague.

53 *Diario* (1850) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 302.

54 ‘Primera y última explicación’, *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

55 *Dieciocho discursos edificantes*, Madrid, Trotta, 2010, p. 375.

actuar en virtud del absurdo, es por lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios”⁵⁶.

5. *Dieciocho discursos edificantes*⁵⁷, de 1843-44, conforman un solo libro. Todos poseen contenido religioso, cristiano, y están concebidos como sermones para edificar y exhortar a los cristianos. Todos ellos son farragosos y con ideas de fondo menos claras y directas. El libro se compone con los siguientes grupos de discursos:

- a) *Dos discursos edificantes* (1843), que son, por un lado, ‘La expectativa de la fe. En el año nuevo’ y, por otro, ‘Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba’.
- b) *Tres discursos edificantes* (1843), que se titulan, dos de ellos: ‘El amor ha de cubrir multitud de pecados’, y el tercero ‘La confirmación en el hombre interior’.
- c) *Cuatro discursos edificantes* (1843), que se titulan, el primero, ‘El Señor lo dio, el Señor lo ha quitado, loado sea el nombre del Señor’; el segundo y tercero, ‘Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba’; y el cuarto ‘Que uno adquiera su alma en la paciencia’.
- d) *Dos discursos edificantes* (1844), que se titulan: uno, ‘Que uno preserve su alma en la paciencia’; el otro ‘Paciencia en la expectativa’.
- e) *Tres discursos edificantes* (1844): el primero, ‘Acuérdate de tu Creador en tu juventud’; el segundo, ‘La expectativa de una beatitud eterna’; y el tercero, ‘Preciso es que él crezca y que yo mengüe’.
- f) *Cuatro discursos edificantes* (1844), a saber: ‘Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre’, ‘El aguijón de la carne’, ‘Contra la cobardía’ y ‘El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence al vencer Dios’.

6. *Migajas filosóficas*⁵⁸, fechado en 1844, está firmado bajo el seudónimo de Johannes Climacus (el mismo que usó para firmar sus otras dos obras más filosóficas: una precedente a ésta *J.C. o de omnibus dubitandum est*, y otra posterior, el *Post-scriptum*)⁵⁹. En el Cap. I, de trasfondo socrático, se

56 *Diario* (1949) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 270.

57 Cfr. *Discursos edificantes*, Madrid, Trotta, 2010.

58 Cfr. *Migajas filosóficas*, ed. de R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997.

59 En la *Introducción* de una edición reciente, Rafael Larrañeta escribe: “*Migajas* y *Post-scriptum* expresan las preocupaciones intelectuales y en buena medida vitales de un no-creyente, mientras *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo* aparecen como la re-

indica que el maestro humano es la *ocasión* para que el discípulo busque la verdad, mientras que el divino otorga el don por el que el discípulo la adquiere⁶⁰. El Cap. II se inicia de nuevo con Sócrates y trata del amor infeliz y del escándalo. El Cap. III habla de lo desconocido, para “concluir que, por un lado, la existencia de Dios no puede demostrarse al estar previamente presupuesta y que, por otro, la razón ha de pararse necesariamente al no serle posible pensar la diferencia”⁶¹. En el Cap. IV Dios aparece como tema predominante. Habla del ‘instante’ como una ‘decisión de eternidad’ y de la ‘paradoja’ como ‘eternización de lo histórico e historización de lo eterno’. En un pequeño *Apéndice* final insiste en que lo sustancial de la fe es creer que Dios ha existido históricamente. En el Cap. V “rechaza otra vez cualquier intento de naturalizar la religión y retorna a Sócrates para recordar que la fe exige renunciar a la razón”⁶².

En su *Diario* explicó que el punto central de este libro era exponer el problema de que la salvación o condenación eterna se decide en el tiempo⁶³. En su libro *Post-scriptum definitivo*, cuyo título sigue así: *y no científico a las ‘Migajas filosóficas’*, añadió: “mis *Migajas* se aproximan de forma decisiva al cristianismo”⁶⁴, es decir, manifiestan el pensar de un supuesto filósofo, Juan Clímaco, que se acerca en su búsqueda a la religión cristiana. Los puntos clave con que hemos resumido los capítulos de este libro responden a

flexión de un cristiano casi heroico”. *Ibid.*, p. 12. Y más adelante: “es evidente que Kierkegaard está decidido a hacer un planteamiento absolutamente radical respecto de la filosofía de su tiempo, enfrentándola al reto de lo Absoluto, pero desde otras vertientes: interrogando por la propia existencia del pensador, hostigando acerca de la relación entre las decisiones históricas y el futuro eterno, reformulando el problema de la felicidad de modo directo y personal, retrotrayendo la búsqueda de la verdad a su origen, etc.”. *Ibid.*, pp. 12-13.

60 “El Capítulo I arranca con una serie de interrogantes que reproducen el ambiente de los diálogos socráticos y la forma de buscar la verdad desde la doctrina de la reminiscencia. Las alusiones al ‘maestro Sócrates’ reaparecen de continuo y sirven para determinar cómo debe ser la relación entre maestro y discípulo: el maestro sólo es mera *ocasión* para la búsqueda de la verdad. Esto no acontece cuando surge un tipo de ‘Maestro’ que en lugar de *ocasión*, se convierte en el dador de la condición para la adquisición de la verdad. Kierkegaard concluye: ese maestro sólo puede ser Dios, desde esta postura aparece la verdad como capaz de hacer libre al hombre que se había encadenado a sí mismo en la culpa. Más no sólo eso. También vemos ejemplos curiosos, la definición de libertad como ‘ser en sí’ y la importancia ‘decisiva’ que concede al *instante*”. *Ibid.*, p. 14.

61 *Ibid.*, p. 15.

62 *Ibid.*, p. 16.

63 Cfr. *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 153.

64 *Post-scriptum*, ed. cit., p. 282.

la mente de Søren Kierkegaard. Por tanto, si se pregunta por qué lo escribió bajo seudónimo, la respuesta estriba en que Kierkegaard, a distinción de Juan Clímaco, no se considera un filósofo que busque la religión, sino un autor religioso que quiere poner límites a la razón, a la filosofía.

7. *El concepto de angustia*⁶⁵, de 1844, está firmado con el seudónimo de Virgilius Haufniensis, y pasa por uno de los escritos más célebres de Kierkegaard. El primer tema de fondo del libro es el *pecado*, tanto el original como el personal. El segundo, y relacionado con el anterior, la *libertad*. Ambos son asuntos cristianos clásicos, tan abordados por la Patrística y por los doctores de la Iglesia como conculcados por las diversas herejías de todos los tiempos. Y ambos son, según se dice en las obras seudónimas, el meollo de la existencia humana. En efecto, en el *Post-scriptum* escribió que el pecado es ‘la no-verdad del individuo’. En *La enfermedad mortal* es descrito como ‘desesperación’⁶⁶. También en esta obra se declara que lo contrario al pecado es la ‘fe’. En otra publicación seudónima, *La ejercitación del cristianismo*, se añade que ‘la única puerta de acceso al cristianismo es la conciencia de pecado’.

Pero si por seudónima, se debe desconfiar de que Søren Kierkegaard defiende la aludida doctrina, no se entiende por qué en su *Diario* afirmó que ‘sólo a través del pecado se descubre la beatitud’. En *El concepto de angustia* se describe la angustia, no como un sentimiento que sea consecuencia o redundancia de nuestros actos en nuestras facultades, sino como algo previo, a saber, el estado de ánimo psicológico que precede al pecado. De este libro Kierkegaard escribió más tarde que “es esencialmente diferente al resto de los libros seudónimos, su forma es directa e incluso un poco dialéctica”⁶⁷.

65 *El concepto de angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965. Según Malantschuk, si uno se abandona a la angustia, pierde la individualidad y se vuelve un instrumento de las fuerzas demoníacas. Pero si descubre el sentido profundo de la angustia, toma el camino del individuo, se pone en relación con lo eterno y ordena su existencia. Cfr. MALANTSCHUK, G., “Angoisse et existence chez Kierkegaard”, *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 163-172.

66 Cfr. sobre este asunto: MORRIS, T. F., “Kierkegaard on despair and the eternal”, *Sophia* (Australia), 28/3 (1989), pp. 21-30; BEABOUT, G., “Kierkegaard on the self and despair. An interpretation of the opening passage on *The sickness unto death*”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 62 (1988), pp. 106-115; MASI, G., *Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie kierkegaardiane*, Padova, Gregoriana, 1971.

67 *Post-scriptum*, ed. cit., p. 269. El traductor anónimo de la edición que cotejamos escribe en la *Introducción*: “*El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* representan el origen fontal del existencialismo, que en esta propia fuente se manifiesta como una filosofía personalista, concreta y, sobre todo, cristiana”. *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 9. Y más adelante añade: “Sabemos muy bien que Kierkegaard emplazó en el centro de la cuestión filosófica al

Por tanto, dado que su forma es directa, en los temas de fondo se manifiesta la mente de Søren Kierkegaard; y dada además la dialecticidad, la angustia se expone en su apertura a la contradicción.

8. *Los prefacios*⁶⁸, con número de 8 y editados en un mismo libro son de 1844, y están firmados por el seudónimo Nicolas Notabene, nombre que de vez en cuando aparece en el *Diario* de Kierkegaard y que denota que éste presta especial atención a esta forma literaria. En el prefacio de todos ellos Kierkegaard escribe que los prefacios de los libros son un género literario aparte, porque no deben tratar de un tema, pues de hacerlo, se convierten en parte de la obra; son la puerta abierta a la misma, el descubrir el inicio del camino. ¿Por qué Kierkegaard no firmó este libro con su nombre propio? ¿Acaso lo que en él se mantiene no responde a su mente? Por lo que se verá seguidamente, al resumir la clave de cada uno de dichos prefacios, las tesis que en ellos se defienden responden a la mente de Kierkegaard. Pero no los firmó con su nombre propio porque sus temas no son religiosos, y él se consideraba a sí mismo un autor religioso. También porque, entre los 8 prefacios que componen la obra, se encuentra el prefacio a su obra seudónima *El concepto de angustia*. Por tanto, si esta obra, que es de la misma fecha de publicación que el libro de *Los prefacios*, es seudónima, el libro sobre los prefacios debía seguir el mismo régimen de ocultar la autoría.

En este trabajo el autor declara que se considera un polemista. En efecto, en el Iº de los prefacios critica irónicamente el ‘sistema’ (la filosofía hegeliana) pues, de ser verdad lo que Hegel afirma, tras su publicación, no habrá que escribir nada más, sino sólo leer lo escrito, porque el sistema cierra y, en consecuencia, obtura el camino de progreso futuro. En el IIº indica que ser escritor en Dinamarca es un servicio, expuesto a un público que ni lee ni comprende, y a unos críticos que son destructivos, no constructivos. El IIIº es breve y da detalles particulares sobre una obra concreta. El IVº remite al juicio del lector la obra de que habla. En el Vº expone que escribir no es hablar. En el VIº indica que los distintos discursos que componen la obra conforman una unidad. Añade que un hombre instruido es forzosamente cristiano. El VIIº, es el prefacio a su libro *El concepto de angustia*. En él dice irónicamente que escribir un libro después de que se han escrito otros

individuo existente, a la persona concreta. La pregunta primera de la filosofía es sobre uno mismo... es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí, lo que debo hacer... El yo es espíritu, es conciencia, es interioridad, es síntesis en acción, es relación consigo mismo y es, sobre todo, libertad”. *Ibid.*, pp. 17-19.

68 Cfr. *Prefaces* (1944) Paris, ed., de l’Orante, 1973, en *Œuvres Complètes*, vol. VII.

diez sobre el tema es fácil, porque se trata sólo de resumir lo que esos otros han dicho sin aportar ninguna idea nueva. En cambio, el autor de *El concepto de angustia* escribe que, después de leer lo que otros han dicho sobre la angustia, él quiere añadir conocimiento. El VIIIº, el más largo, es el prefacio a una revista de filosofía danesa. En él manifiesta que se alegra por esta publicación, a la par que indica que su objetivo es servir a la filosofía. También se refiere a los *sponsors* y a los colaboradores, y vuelve a criticar el sistema hegeliano, de modo que termina el libro como lo había iniciado: antihegelianamente.

9. *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*. Son de 1845 y siguen a los *Dieciocho discursos edificantes* en la edición de este libro ya aludido. Los títulos de estos tres discursos son: ‘En ocasión de una confesión’; ‘En ocasión de una boda’ y ‘Junto a una tumba’. En el primero indica que la confesión es a solas con Dios (sin el sacramento de la penitencia), y que su *quid* radica en el *silencio*⁶⁹, pues a través de él se busca a Dios y uno se arrepiente ante él de sus propios pecados. En el segundo nos dice que antes de la boda lo que se requiere de los esposos es que pregunten a Dios y a su conciencia si el matrimonio es su camino. En el tercero se expone la seriedad de la muerte, que radica en lo interior, no en el hecho exterior, al punto que pensar en ella otorga fuerza para la vida y deja claro el rumbo de ésta en orden a su meta.

10. *Etapas en el camino de la vida*⁷⁰, data de 1845 y fue escrito bajo el seudónimo de Hilarius Encuadernador. Este libro está compuesto por tres partes: a) *In vino veritas*. b) *Palabras sobre el matrimonio*. c) *¿Culpable o no culpable?* Las dos primeras son descriptivas de opiniones poco filosóficas. La tercera es parte del *Diario* de Kierkegaard referido a su periodo de enamoramiento, relación y ruptura con Regina Olsen (nombre propio que nunca figura en el libro; sí, en cambio, en su *Diario*⁷¹). Debido a su seudonimia, se podría pensar que esta obra no recoge en ninguna de sus partes la mente de Kierkegaard, pero en su obra autobiográfica *Sobre mi actividad de escritor* sostiene la misma tesis sobre los estadios de la vida, y en su *Diario* escribió que “en *Etapas en el camino de la vida*, existen dos caminos y la

69 Cfr. sobre este tema: ROCCA, E., “Søren Kierkegaard and Silence”, en HOUE, P. – MARINO, G. D. – ROSSEL, S. H. (eds.), *Antropology and Authority*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 77-83.

70 Cfr. *Etapas en el camino de la vida*, ed. Juana Castro, Buenos Aires, S. Rueda (ed.), 1952.

71 En su diario del 24 de agosto de 1849 explica en 30 puntos el proceso de lo acaecido entre ellos. Cfr. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), pp. 56 ss.

situación es diferente: 1º) El momento sensual estético es rechazado como algo perteneciente al pasado... 2º) El momento ético como lucha... 3º) El momento religioso nace de una aproximación demoníaca (en el sentido socrático del *'daimon'*, es decir, de inspiración por ayuda sobrenatural)”⁷². De modo que se puede pensar, siguiendo el refrán que dice ‘cuando río suena, agua lleva’, que la mente de Søren Kierkegaard no es ajena a lo que en esta obra refiere. Por lo demás, la mayor parte de comentadores defienden que la tesis de los tres estadios de la existencia manifiesta el pensamiento de Kierkegaard. El resumen de las tres partes que componen la obra es como sigue:

- a) *‘In vino veritas’* se parece a un diálogo platónico. Es el más breve de los tres escritos que componen este libro. En él aparecen 5 comensales (Iohannes llamado el Seductor, Víctor Eremita, Constantino Constantius, y otros dos, un comerciante de modas y un joven), los cuales ofrecen diversos discursos sobre la mujer. En su *Diario* Kierkegaard escribió que no estaba satisfecho de este escrito, que la idea de lo cómico en lo erótico ya estaba en *El concepto de angustia*⁷³. En el *Post-scriptum* sentenció: “el estadio estético está representado por *In vino veritas*”⁷⁴. ¿Defiende Søren Kierkegaard una visión ‘estética’ en torno a la mujer? En modo alguno. De ahí la seudonimia de esta obra.
- b) *‘Palabras sobre el matrimonio’* es un escrito mucho más extenso que el precedente y mucho menos que el siguiente. Se trata de una defensa de la unión conyugal. A los dos estadios –‘estético’ y ‘ético’– que defendía en *La Alternativa*, aquí añade el ‘estadio religioso’. ¿Pertenecen estas tesis a la mente de Kierkegaard? En parte,

72 *Diario* (1845) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 137.

73 Cfr. *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 137. Y añade: “el objeto de los cinco discursos..., los cuales son todos de las caricaturas, es poner a la luz la esencia de la mujer, pero engañándola. El joven no ve más que el sexo; C. Constantius considera el hecho psicológico, que es la infidelidad, esto es, la futilidad; V. Eremita examina y concluye que no la hay; el modista trata del factor sensual... de la vanidad; Juan el seductor se afirma sobre el puro factor sensual respecto al erotismo”. *Ibid.*

74 *Post-scriptum*, ed. cit., p. 296. En este mismo libro Kierkegaard escribió sobre estos personajes: “el joven es esencialmente melancólico. Constantino Contancius es el endurecimiento de la inteligencia. Víctor ataca el matrimonio. El comerciante de modas es la desesperación demoníaca apasionada. J. el Seductor es la perdición en el desamor. Todos ellos son consecuentes hasta la desesperación. J. el Seductor concluye diciendo que la mujer no es más que el instante. Esta frase, en su genialidad, es la proposición estética esencial... en la misma medida en que se acentúa el tiempo se aleja de la estética, de la metafísica, para acercarse a la ética, a lo religioso, y a lo religioso cristiano”. *Ibid.*, pp. 278-9.

porque a pesar de que él consideraba el matrimonio como un camino cristiano, no lo aceptaba para sí mismo, pues ya en *Aut-Aut* se había decidido por el otro término de la alternativa. De ahí la seudonimia de la obra, es decir, el tratar el tema del matrimonio de modo indirecto.

- c) ‘¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus’ es un fragmento del *Diario* de Kierkegaard. Nótese que el seudónimo indica tristeza, melancolía. En este texto, el seudónimo empleado para la obra completa, Hilarius Encuadernador, tras indicar en el ‘Aviso’ introductorio que este documento se lo encontró dentro de un cofre en el fondo de una laguna, expone el contenido del diario de un enamorado (el propio diario de Søren Kierkegaard)⁷⁵. En el ‘Apéndice’ del *Post-scriptum* declaró que no se identificaba con lo descrito en este texto⁷⁶. Pero, seguramente, el que Søren Kierkegaard no se identifique con el personaje de esta narración, lo hace para dar valor en sí a la obra con independencia de sus sentimientos personales. Con todo, los suyos no son ajenos a los que en la obra se exponen. Por lo demás, si las dos primeras partes de *Etapas en el camino de la vida* son seudónimas, convenía que esta tercera, aún temáticamente a las precedentes, también lo fuese.

3. SEGUNDO PERIODO (1846). DE LA FILOSOFÍA AL CRISTIANISMO

Esta etapa la conforman sólo dos obras: la primera es netamente filosófica, y la segunda, de crítica literaria. Pero ambas están al servicio de la religión cristiana, lo cual indica que Kierkegaard compaginó el pensamiento, la

75 En él, en cada anotación, figura el día y el mes, pero no el año. El periodo va desde un 3 de enero hasta un 7 de julio. Trata, sobre todo, de la relación de Kierkegaard con Regina Olsen, pero junto a ello aparecen descripciones del padre de Søren Kierkegaard, de su propio carácter, algunas referencias filosóficas, etc.

76 “(¿Culpable?/¿No Culpable?), estoy tan remotamente de ser Quidam el de la construcción imaginaria como de ser el constructor imaginativo, tan remotamente, puesto que el constructor imaginativo es un pensador subjetivo poéticamente real y lo que ha sido construido imaginativamente es su producción psicológicamente consistente. Así pues soy el indiferente, es decir, lo que yo sea y cómo yo sea es indiferente, precisamente porque a su vez la pregunta, tanto si en mi más profundo interior también es una cuestión de indiferencia que yo sea y cómo yo sea, es absolutamente irrelevante a esta producción”. ‘Primera y última explicación’, *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

literatura y la religión tanto en esta etapa de su producción como en las demás.

1. *Post-scriptum definitivo y no científico a las ‘Migajas filosóficas’*⁷⁷ es un escrito de más de 500 páginas de 1846, cuya firma seudónima es Johannes Climacus (la misma que la empleada en *De omnibus dubitandum est* y *Migajas filosóficas*, es decir, sus escritos más filosóficos). En la *Introducción* escribe que este libro dota de ropaje histórico (historia del cristianismo) a lo que mantiene en *Migajas filosóficas*. El problema *objetivo* de este libro es ‘sobre la verdad del cristianismo; el *subjetivo*, sobre la relación del individuo con el cristianismo’⁷⁸. Este libro es el más filosófico de todos los de Søren Kierkegaard, y en él se ofrecen las siguientes claves:

- a) Superioridad del conocimiento subjetivo sobre el objetivo.
- b) Vinculación del conocimiento subjetivo al interés (de la voluntad) y a la ética, y del objetivo a la abstracción y a la posibilidad. En estos puntos se aprecia de modo claro la influencia de Ockham a través de Lutero, así como la pugna de Søren Kierkegaard con Hegel.
- c) Escisión entre fe y razón.
- d) Atemporalidad abstracta frente a tiempo y movimiento existencial.
- e) Indistinción entre antropología y ética (ser y actuar).

Aunque se trate de una obra seudónima, las tesis precedentes son propias de Kierkegaard, porque las mantiene en otras publicaciones que firma con nombre propio. Al final de esta obra, en el ‘Apéndice’, Søren indica que él es autor de sus precedentes obras firmadas con seudónimos⁷⁹. ¿Por qué recurrió a este esclarecimiento? Porque, a distinción del inicio de su recorrido como escritor, sus obras publicadas ya se habían abierto camino ellas solas sin necesidad de su respaldo personal; ya eran consideradas relevantes. Por tanto, no convenía ocultar su autoría, porque así se manifestaba que, por

77 Cfr. *Post-scriptum no científico y definitivo a ‘Migajas filosóficas’*, Salamanca, Sígueme, 2010.

78 Cfr. *Ibid.*, p. 29.

79 “Yo soy el autor de *O lo uno o lo otro* (Víctor Eremita) Copenhague, febrero, 1943; *Temor y temblor* (Juan de Silentio) 1843; *La repetición* (Constantin Contantius) 1843; *El concepto de angustia* (Virgilius Haufniensis), 1844; *Prefacios* (Nicolaus Notabene) 1844; *Migajas Filosóficas* (Johannes Climacus) 1844; *Estadios en el camino de la vida* (Hilarius Encuadernador-William Afham, el Juez, Frater Taciturnus) 1845; un artículo en *Faedrelandet*, n° 1168, 1843 (Victor Eremita); dos artículos en *Faedrelandet*, enero 1846 (Frater Taciturnus)”, *Post-scriptum*, ed. cit., p. 603.

pertenecer a un autor religioso, la intención de fondo de todas ellas era conducir al lector hacia el cristianismo.

En efecto, en una obra posterior, *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, Kierkegaard escribió que el *Post-scriptum* es un trabajo que “trata y plantea ‘el Problema’, que es el problema de toda la profesión del escritor: cómo llegar a ser cristiano”⁸⁰. Hasta qué punto este libro refleja el pensamiento de Kierkegaard, él mismo lo manifiesta en dicha obra: “el *Post-scriptum* no es un trabajo estético, pero tampoco es religioso en el sentido estricto de la palabra. Por consiguiente, está firmado con un seudónimo, aunque añadí mi nombre como editor, cosa que no hice en el caso de cualquier trabajo puramente estético”⁸¹. Por tanto, de alguna manera muestra más que sus otras obras seudónimas la mente de Søren Kierkegaard. En efecto, también en *Punto de vista*, aunque más adelante, añade: “El *Post-scriptum* constituye, como ya he dicho, el punto decisivo de toda mi obra de escritor. Presenta ‘el Problema’, el de llegar a ser cristiano”⁸². En definitiva, está firmado con seudónimo porque no es un escrito religioso, sino filosófico, y lo firma con el seudónimo de Johannes Climacus, porque este personaje, en las obras en que aparece se muestra como un no cristiano. Se trata, por tanto, de la mente de un no cristiano que busca acercarse al cristianismo, y en la medida en que se manifiesta esa búsqueda comparece la mente de Kierkegaard. Téngase en cuenta, además, que en esta época y en años posteriores Søren Kierkegaard se describía a sí mismo como alguien que no es cristiano, pero que quiere serlo⁸³. De modo que la doctrina que se encuentra en el *Post-scriptum* no le es ajena.

2. *La época presente*. Es la tercera parte de su obra *Una recensión literaria*⁸⁴. Se trata de una recensión a la novela *Dos épocas* de la autora Thomasine Gyllembourg comenzada antes del *Post-scriptum* y terminada tras él, en 1846. Este trabajo marca el paso a sus escritos religiosos. Esta obra supone una crítica cultural y política no sólo a la élite, sino también a las masas, en la que el autor se pone de parte del ‘hombre común’⁸⁵ y usa un estilo llano.

80 *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, ed. cit., p. 17.

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*, p. 55.

83 En sus apuntes íntimos escribió que respecto del cristianismo “yo me considero un aspirante”. *Diario* (1949-59) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 64.

84 Cfr. *Una recensión literaria*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

85 También en su *Diario* escribió: “Yo amo al hombre común, los docentes me provocan repugnancia”. *Ibid.* (1854) vol. 11 (1982), p. 79.

Defiende la relación de cada individuo con Dios y la separación Iglesia-Estado⁸⁶. Pero manifiesta también el aprecio de Søren Kierkegaard por la literatura, también en esta fase de su producción.

4. TERCER PERIODO (1847-1855): PERIODO RELIGIOSO

Es el más extenso, pues está conformado por las siguientes 23 obras que alternan entre discursos edificantes, obras seudónimas, otras que son autobiográficas, y la primera de todas ellas, que no llegó a publicar.

86 Manfred Svenson, quien redacta la *Introducción* de este escrito kierkegaardiano, defiende que tal obra ha influido en autores posteriores como Husserl, Jaspers, Heidegger, Haecker, Löwith; y que fue atacada por Adorno y Lukács, porque es una defensa de la intimidad (religiosa y cristiana) frente a la objetividad material. Con todo, lo que más llama la atención de este escrito es que la crítica social kierkegaardiana a su tiempo de crisis es netamente actual. He aquí algunos párrafos que lo corroboran: “En contraposición a la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada y, sin embargo, hay publicidad inmediata”. *La época presente*, ed. cit., p. 44. “Una profunda renuncia religiosa al mundo y a todo lo que es del mundo, acompañada de diaria abnegación, es impensable entre los jóvenes de nuestra época”. *Ibid.*, p. 45. “En la época presente un hombre joven rara vez podría llegar a envidiar a otros sus capacidades, o su arte, o el amor de la bella mujer, o su fama; no, pero su dinero sí lo envidiaría”. *Ibid.*, p. 51. “No se pretende abolir la monarquía, de ningún modo; pero si poco a poco la pudiéramos convertir en una ilusión, entonces felices gritaríamos: ¡Viva el rey! Tampoco se pretende abolir la excelencia, de ningún modo; pero si tomándonos el mismo tiempo logramos difundir la idea de que es una ilusión, entonces sí la admiraríamos. Se busca mantener toda la terminología cristiana, pero estar al mismo tiempo ciertos de que esto no debe significar nada decisivo”. *Ibid.*, p. 59. “La envidia se constituye como el principio de la falta de carácter, que desde la miseria se va asombrando hasta ser algo, pero siempre cubriéndose, afirmando que no es nada”. *Ibid.*, p. 63. “La envidia busca degradar la excelencia de otro; busca la nivelación... A la cabeza de una revolución se puede colocar a un individuo, pero a la cabeza de la nivelación no se puede colocar a ningún individuo, pues sobresaldría y escaparía a la nivelación... La nivelación es el triunfo de lo abstracto sobre los individuos... La época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad, y su implementación más consecuente, si bien errada, es la nivelación”. *Ibid.*, p. 64. “El individuo ya no pertenece a Dios, ni a sí mismo, ni a su amada, ni a su arte, ni a su ciencia; no, tal como un peón pertenece a una hacienda, así el individuo sabe que está perteneciendo a una abstracción”. *Ibid.*, p. 65. “¿Y de dónde puede provenir esto, si no es de que se olvide la separación del individuo religioso ante Dios en la responsabilidad de la eternidad?”. *Ibid.*, p. 66. “La nivelación sólo puede ser detenida cuando el individuo, en forma individual, conquista la intrepidez de lo religioso”. *Ibid.*, p. 67. “El público vale menos que una sola persona real. El público es la ilusión de la reflexión... Es el verdadero nivelador”. *Ibid.*, p. 76. “La nivelación no proviene de la Divinidad”. *Ibid.*, p. 99.

Por otra parte, en su obra *Punto de vista*, Kierkegaard sintetizó: “Si tuviera que expresar mi juicio sobre esta época en una palabra, yo diría que le falta educación religiosa (entendiendo esta palabra en el sentido más amplio y profundo). Hoy en día es cosa sin importancia el hecho de llegar a ser y de ser cristiano. Lo estético tiene la supremacía”. Ed. cit., p. 95.

1. *El libro sobre Adler*⁸⁷, está datado en 1846-47, pero Kierkegaard no lo publicó. Adler era un pastor y maestro protestante que secundó el hegelianismo hasta su propia conversión –según él– por una revelación del mismo Cristo, quien le mandó quemar sus propios escritos hegelianos y atenerse a la *Sagrada Escritura*. Pero Adler interpretó la Revelación dialécticamente, es decir, hegelianamente, lo cual no pareció correcto a la iglesia nacional danesa. En efecto, este pastor fue suspendido de su ministerio por dicha autoridad eclesiástica. Kierkegaard leyó sus escritos y se dio cuenta que su propia situación personal era pareja a la del clérigo danés, porque también Søren Kierkegaard había sido ridiculizado por los eclesiásticos en el periódico *El Corsario*. Debido a esto, inicialmente simpatizó con Adler y compró sus obras, pero después criticó negativamente en esta obra sus tesis.

El libro está compuesto por cuatro capítulos. En el Iº trata de la situación histórica, a saber, del conflicto de Adler en tanto que maestro de la iglesia del Estado con el orden establecido y su destitución. En él Kierkegaard afirma que la iglesia nacional danesa ha tomado una posición plenamente justificada. En el cap. IIº explica que la supuesta revelación de Adler se incluye dentro de la corriente moderna. El cap. IIIº esclarece la destitución de Adler. El cap. IVº trata sobre la concepción psicológica de Adler en tanto que fenómeno y sátira de la filosofía hegeliana y de la época.

En síntesis, para Kierkegaard el error de Adler fue el de sentirse cristiano, a lo que Søren Kierkegaard contrapone el decir de sí mismo que no es cristiano, sino que lucha por serlo. Para Kierkegaard, Adler es un caso de ‘reduplicación’ (*Fordoblelse*) del yo, es decir, un narcisismo que, por sentirse ligado a Dios, se ve superior a la masa. Pero se trata de un falso ‘extraordinario’, pues uno auténtico es sacrificado, abnegado: es el que obedece en silencio a la voluntad de Dios y cambia el orden establecido. En cambio, el fin del farsante es inmanente (mundano) y egoísta; está centrado en la temporalidad y en el éxito. El fin del verdadero ‘extraordinario’ es, en cambio, trascendente. En efecto, el *genio* se distingue del *apóstol* en que el primero manifiesta la inmanencia, mientras que el segundo la trascendencia. El primero se debe a sí, a su autoridad; el segundo, a la autoridad divina. El uno resalta por su creatividad, originalidad; el otro, por su obediencia a Dios.

2. *Discursos edificantes con diversos puntos de vista*. Estos trabajos fechados en 1847 se dividen en tres partes:

87 Cfr. *Le livre sur Adler*, en *Œuvres Completes*, Paris, ed. de l’Orante, 198, vol. XII.

- a) *Un discurso de circunstancia*, que Kierkegaard dio a propósito de una confesión. Es el más largo de sus discursos (150 páginas). En él sostiene que para que sea posible querer el Uno, hace falta querer el Bien, quererlo de verdad y sufrir todo por él.
- b) *Lo que aprendemos de los lirios del campo y de los pájaros del cielo*, compuesto de tres partes: 1) una, en la que exhorta a contentarse con la condición de hombre (no querer ser como Dios); y a vivir desprendido del afán de acumular riquezas temporales; 2) otra, en la que habla de que ser hombre es algo magnífico, no sólo por las cualidades que el hombre posee, sino fundamentalmente porque es espíritu; anima también a evitar comparaciones humanas; 3) la última, en que trata de que ser hombre tiene reservada una felicidad excelente, si 'elige' bien.
- c) *El evangelio de los sufrimientos*. Es una recopilación de siete escritos acerca de la relación entre el dolor y la alegría. En los dos primeros escritos de este trabajo se comentan estos dos pasajes neotestamentarios: 1) "El que no carga con su cruz y me sigue no puede ser mi discípulo"⁸⁸. 2) "Mi yugo es suave y mi carga ligera"⁸⁹. En los siguientes, se habla de la alegría según diversos aspectos, a saber: 3) la alegría de saber que la escuela de los sufrimientos forma para la eternidad⁹⁰; 4) de que, delante de Dios, el hombre sufre siempre como culpable⁹¹; 5) la alegría no es el camino estrecho (del que habla el *Evangelio*), sino la aflicción⁹²; 6) la alegría de saber que, aunque el sufrimiento temporal sea pesado, comporta la felicidad eterna⁹³; 7) la alegría tiene el poder de cambiar el oprobio en gloria, la derrota en victoria⁹⁴.

88 Lc. XIV, 27.

89 Mt. XI, 30.

90 La razón que da es que la penitencia rejuvenece y la eternidad es rejuvenecimiento.

91 Porque considera que si Dios (Cristo), siendo amor, ha sufrido por mí, soy culpable.

92 El sentido es que el camino de la perfección pasa por los sufrimientos, pero este pensamiento produce alegría.

93 Pues una ligera aflicción de un día produce para nosotros un peso eterno y sin medida de gloria.

94 Se basa en el texto de los *Hechos de los Apóstoles* en el que se narra que dos de éstos "se retiraron de delante del sanedrín gozosos de haber sido hallados dignos de sufrir los oprobios por el nombre de Cristo", Act. V, 41. Escribe Kierkegaard que "*le franc courage est capable, au sein de la souffrance, de retirer au monde sa puissance, et qu'il a lui-même le pouvoir de*

3. *Las obras del amor*⁹⁵ es un trabajo de 1847. Lo que en él describe Kierkegaard “son meditaciones cristianas; por tanto, no tratan acerca del ‘amor’, sino de ‘las obras del amor’”⁹⁶. Con todo, contiene muchas descripciones valiosas sobre el verdadero amor humano. Es el trabajo más opuesto a la fe sin obras de Lutero, a la par que el más cercano a la doctrina católica.

4. *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* es de 1847. Es un escrito breve en comparación con otros del autor, y está compuesto por una introducción, dos lecciones y un anexo. En la *Introducción* describe a la filosofía moderna como “carente de probidad”⁹⁷, de ‘inocencia’, de ‘primitividad’, porque habla de lo ‘objetivo’ y calla lo ‘subjetivo’. Frente a ella, en su *Diario*, caracteriza a la ‘ignorancia socrática’ como ‘primitividad’, ‘interioridad’⁹⁸. En este libro sobre la comunicación defiende que la ciencia moderna ha sustituido la categoría de ‘individualidad’ por la de ‘generación’. La gente acepta el sofisma de que no importa la voluntad de un solo individuo, porque se supone que éste no es capaz de hacer nada. El prototipo de esa mentalidad es Hegel que, precisamente por eso –se dice– ‘no entiende nada de ética’.

- a) En la *Lección 1ª* Søren Kierkegaard defiende que “para reconocer la verdad, sobre todo en el dominio de lo ético y de lo ético-religioso, hace falta una ‘situación’; de la misma manera que también hace falta una para comunicar la verdad ética y ético-religiosa”⁹⁹. En esta lección explica qué son la ‘comunicación directa e indirecta’¹⁰⁰. Indica asimismo que lo ético y lo ético-religioso no se pueden comuni-

changer l’opprobre en gloire, la défaite en victoire”. ‘L’ évangile des souffrances’, *Discours édifiants*, en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 13, p. 320. Cursivas en el texto del autor.

95 Cfr. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso*, Salamanca, Sígueme, 2006.

96 *Ibid.*, p. 251.

97 ‘La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse’, en *Œuvres Complètes*, Paris, L’Orante, vol. 14, 1980, p. 361.

98 *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 85.

99 ‘La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse’, en *Ouvres Complètes*, Paris, L’Orante, vol. 14, 1980, p. 369. Carignan indica que “vers les années 1850, Kierkegaard affirme que pour communiquer la vérité avec autorité, il faut la posséder dans l’intime de sa subjectivité, au point de s’identifier avec elle”. CARIGNAN, M., “La communication de la vérité selon Kierkegaard”, *Revue de l’Université d’Ottawa*, 51 (1981), p. 278.

100 Alude también a que sus obras de comunicación indirecta están firmadas bajo seudónimo, mientras que las de comunicación directa llevan su nombre propio. Al revelar esto en este escrito usa la comunicación directa como una ‘concesión necesaria’.

car de modo directo (como, por ejemplo, las matemáticas), sino ‘en el plano de la existencia y en el sentido de lo existencial’, porque “la verdad ético-religiosa propiamente dicha se refiere esencialmente a la personalidad; no puede ser transmitida más que por un ‘yo’ a otro ‘yo’”¹⁰¹. En su *Diario* añadió que “comunicar la verdad es sufrir; si no se sufre, nadie comunica la verdad”¹⁰².

- b) En la *Lección 2ª* insiste en que “el pensamiento moderno ha suprimido la personalidad, volviéndose todo objetivo”¹⁰³, pues comunica objetos sin plantearse qué sea comunicar. Por el contrario, “cuando todo se vuelve personal, el acento cae sobre ‘qué es comunicar’”¹⁰⁴. A eso se refiere cuando habla de ‘falta de probidad en los tiempos modernos’, o también, de ‘primitividad’, porque “la existencia humana debe tener primitividad. Pero la existencia primitiva implica siempre una revisión de las cuestiones fundamentales”¹⁰⁵. Una manifestación falta de probidad –declara– es que jamás se formule la pregunta sobre qué es comunicar.

5. *Discursos cristianos*. De 1848, se dividen en las tres siguientes partes¹⁰⁶:

- a) *Sentimientos en la lucha de los sufrimientos*. En él trata de la alegría de pensar estas cosas: que se sufre una vez, pero que se triunfa eternamente; que la adversidad no arrebató, sino que procura la esperanza; que en la medida en que uno se vuelve pobre enriquece a otros; que en tanto que se vuelve falible, Dios es más fuerte en él; que perder en el tiempo es ganar en la eternidad; que se gana todo sin perder nada; que la adversidad es el éxito.
- b) *Pensamientos que hierven en el pecho* (literalmente ‘en la espalda’). Se trata de la exposición de siete pasajes bíblicos: 1º) “Cuida tu pie

101 ‘La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse’, *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 14, p. 375.

102 *Diario* (1949) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 228.

103 ‘La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse’, *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 14, p. 378.

104 *Ibid.*, p. 378.

105 *Ibid.*, p. 380.

106 En las citadas *Obras Completas* en francés, entre estos discursos se incluyen ‘Las preocupaciones de los paganos’, siete discursos cristianos que hemos puesto aparte, en una de las series de ‘Los lirios del campo y las aves del cielo’.

cuando entres en la casa de Dios”¹⁰⁷. 2º) “Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué será de nosotros?”¹⁰⁸. 3º) “Todas las cosas concurren al bien para los que aman a Dios”¹⁰⁹. 4º) “Habrá una resurrección de justos y pecadores”¹¹⁰. 5º) “Ahora la salvación está más cerca de nosotros que cuando creímos”¹¹¹. 6º) Hay una felicidad en sufrir el insulto por una buena causa¹¹². 7º) “Creído en el mundo”¹¹³.

- c) *Discursos para la comunión de los viernes*. Son siete comentarios a siete pasajes del *Nuevo Testamento*: 1º) “Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer”¹¹⁴; 2º) “Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados que yo os aliviaré”¹¹⁵. 3º) “Mis ovejas escuchan mi voz y yo las conozco y ellas me siguen”¹¹⁶. 4º) “El Señor Jesús, la noche en que fue entregado”¹¹⁷. 5º) “Si nosotros le negamos, él no nos niega, si nosotros somos infieles, él permanece fiel, porque él no puede contradecirse a sí mismo”¹¹⁸. 6º) “Si nuestro corazón nos condena, Dios es más grande que nuestro corazón”¹¹⁹. 7º) “Y mientras los bendecía, se alejó de ellos y comenzó a elevarse al cielo”¹²⁰.

107 *Ecls. (Qohélet)* IV, 17.

108 *Mt.* XIX, 28.

109 *Rom.* VIII, 28.

110 *Act.* XXIV, 15.

111 *Rom.* XIII, 11.

112 Se trata de las últimas bienaventuranzas: “Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque suyo es el Reino de los Cielos. Bienaventurados cuando os injurien, os persigan y, mintiendo, digan contra vosotros todo tipo de maldad por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo: de la misma manera persiguieron a los profetas de antes de vosotros”. *Mt.* V, 10-12.

113 El versículo completo dice así: “Unánimemente confesamos que es grande el misterio de la piedad: él ha sido manifestado en la carne, justificado en el Espíritu; mostrado a los ángeles, predicado a las naciones; creído en el mundo, ascendido en gloria”. *I Tim.* III, 16.

114 *Luc.* XXII, 15.

115 *Mt.* XI, 28.

116 *Jn.* X, 27.

117 *I Cor.* XI, 23.

118 *II Tim.* II, 12-13.

119 *I Jn.* III, 20.

120 *Luc.* XXIV, 51.

De 1848 son también los trabajos *La crisis de una crisis en la vida de una actriz*, cuatro artículos publicados en el diario *Faedrelandet* bajo el seudónimo de 'Inter et Inter', y *El señor Phister en el rol del Capitán Escisión* bajo el seudónimo 'Procul', un ensayo de crítica teatral. Nótese que estas obras están firmadas bajo seudónimos porque no son escritos religiosos, sino de crítica literaria.

6. *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*¹²¹ lo escribió en 1848, pero no lo publicó en vida. En su *Diario* Søren Kierkegaard escribió que esta obra no se debía publicar hasta después de su muerte, tarea que llevó a cabo su hermano Peter¹²². Pero cuando se publicó, se pudo leer que en él estaba escrito: "el contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de 'llegar a ser cristiano', con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos"¹²³. La clave hermenéutica para entender este escrito también se encuentra expuesta en su *Diario*: "En *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor* he explicado que mi objetivo es servir a la causa del cristianismo, de llegar a una exposición de qué sea el cristianismo... El cristianismo y el llegar a ser cristiano ha sido el objetivo de mi vida"¹²⁴.

7. *Dos pequeños tratados ético-religiosos* (1849). Está conformado por dos trabajos: a) '¿Tiene un hombre el derecho de dejarse morir por la verdad?', y b) 'Sobre la diferencia entre un genio y un apóstol'. El primero consiste en reflexiones teológicas acerca de que Cristo aceptase libremente la muerte por la redención de los hombres, tema siempre candente en la vida de Søren Kierkegaard desde que, de pequeño, le impactase un crucifijo. El discurso intenta responder a la cuestión de cómo Cristo, siendo Dios-amor,

121 Cfr. *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988.

122 "El punto de vista de mi actividad de escritor no se debe publicar: ¡no, no! 1) He aquí el punto decisivo... No lo puedo explicar completamente... 2) No puedo decir que mi actividad de escritor ha sido un puro sacrificio... El libro en sí mismo recoge lo verdadero y es a mi parecer magistral". *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), pp. 149-150.

123 *Mi punto de vista*, ed. cit., p. 8. "Yo mismo he sido desde el inicio un escritor edificante". *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 159.

124 *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), pp. 71-72.

pudo dejar a los hombres volverse culpables de matarle¹²⁵. En el segundo sienta que “el genio y el apóstol se distinguen cualitativamente; cada uno pertenece a su esfera cualitativa, el uno a la de la inmanencia y el otro a la de la trascendencia”¹²⁶; el uno es un don natural; el otro, don divino; el uno se aprecia desde el punto de vista estético; el otro, desde el religioso. Este tema ya estaba presente en su *Libro sobre Adler* y lo desarrolla también en la última parte de su *Diario*. En este texto Søren Kierkegaard afirma que la *autoridad* dada por Dios “no es objeto de pensamiento, sino de fe”¹²⁷, tesis en que se manifiesta también su fideísmo¹²⁸.

8. *La enfermedad mortal*¹²⁹. Es un trabajo de 1849 que está firmado por *Anti-Climacus*. Este seudónimo, frente al de Climacus usado en las obras más filosóficas, indica que frente a aquéllas, cuyo autor era un no cristiano, el de ésta (que Kierkegaard también usó para *La ejercitación del cristianismo*), es un autor que se considera a sí mismo cristiano. Es, por tanto, un seudónimo opuesto al precedente¹³⁰. ¿Por qué Kierkegaard no la firmó con nombre propio, si la obra versa sobre el *pecado*, tema netamente religioso? Porque Søren Kierkegaard no se consideraba a sí mismo cristiano, sino como alguien que luchaba por serlo.

Se trata, tal vez, de la obra más famosa de Kierkegaard, y la de más agudeza psicológica. Además del *Prólogo*, la obra está compuesta por tres partes: a) ‘La desesperación de no querer ser uno mismo’; b) ‘La desesperación de querer ser uno mismo’, y c) ‘La desesperación es el pecado’, títulos reveladores de su contenido. El tema de la *desesperación* ya fue tratado por

125 Indica que Cristo no era sólo el amor, sino también la verdad, y concluye: “pienso que un hombre no tiene el derecho de dejarse matar por la verdad. Por tanto, esta conclusión me llena de melancolía... pero para Cristo la cuestión es diferente. Él no era un hombre. Era la verdad, no podía más que dejar que el mundo pecador fuese culpable de su muerte”. *Deux petits traités éthico-religieux*, en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 16, pp. 138-140.

126 *Ibid.*, 148. Añade que “la autoridad es el factor cualitativo decisivo... porque es una cosa inmutable; no se la puede adquirir por la inteligencia”. *Ibid.*, pp. 151-153.

127 *Ibid.*, p. 155.

128 En efecto, Kierkegaard niega claramente que la profundidad de la doctrina cristiana, que se puede conocer pensando, sea un motivo de credibilidad. Cfr. *Ibid.*, p. 159.

129 Cfr. *Tratado de la desesperación*, ed. de J.E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994.

130 “La Postilla de ‘Anti-Climacus’ podría formar bien un todo con el título ‘Clímaco y Anti-Clímaco’ puesto que Clímaco es conocido primero y el pensamiento que hay contenido (en poner estos dos juntos) es auténticamente dialéctico”. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 160.

Søren Kierkegaard en *O lo uno o lo otro*, y tanto en esa obra como en el *Post-scriptum* la vinculó al modo de vida estético, placentero. En *Las obras del amor* la contrapuso al amor, y en su *Diario* declaró que la desesperación se debe a prescindir de Dios¹³¹.

9. *Los lirios del campo y las aves del cielo*¹³², son diversos discursos compuestos para la edificación de los cristianos. Es de 1849. La obra está dividida en tres series:

- a) ‘Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo. Tres discursos’. El 1º está conformado por dos especies de parábolas que Kierkegaard inventó a raíz de su lectura de la parábola evangélica del mismo nombre¹³³. El 2º trata de la parábola del hijo pródigo. En el 3º contrasta la suerte del hombre frente a los demás seres, porque es capaz de *elegir*, mientras que los otros están sometidos a la necesidad.
- b) ‘Las preocupaciones de los paganos. Siete discursos cristianos’. El 1º versa sobre la preocupación de la pobreza. El 2º, sobre la preocupación por la abundancia. El 3º, sobre la preocupación de la pequeñez. El 4º, sobre la preocupación de la grandeza. El 5º, sobre la preocupación de la temeridad. El 6º, sobre la preocupación del atormentarse. El 7º, sobre la preocupación de la indecisión.
- c) ‘El lirio del campo y el pájaro bajo el cielo. Tres discursos piadosos’. El 1º se refiere al pasaje evangélico: “Mirad a las aves del cielo; contemplad al lirio del campo”. El 2º, a ese otro: “Nadie puede servir a dos señores”¹³⁴. Y el 3º, de nuevo, versa sobre el de “Mirad las aves del cielo”.

131 Cfr. *Diario* (1842-44) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 88.

132 Cfr. *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Trotta, 2007.

133 La parábola evangélica genuina se encuentra en *Mt.* VI, 25-32 y *Lc.* XII, 22-31. La primera especie de parábola kierkegaardiana dice, en resumen, que el lirio es el hombre, que está en un sitio aislado lleno de belleza, pero el pájaro le dice que ahí nadie conoce su hermosura, que le puede arrancar y llevar a donde hay otros lirios que le envidien. El lirio accede a la insinuación. El pájaro escarba y arranca al lirio para trasladarlo, pero éste muere durante el trayecto. La segunda especie de parábola que inventa es la de una paloma salvaje que se deja seducir por lo que dos palomas caseras le cuentan acerca de lo bien que las alimenta su dueño, un campesino, sin preocuparse por el afán de cada día en buscar alimento. Ante ese ejemplo, la salvaje decide acopiar alimentos, pero le roban lo que iba guardando. De modo que vivía preocupada por el futuro, trabajaba el doble y comía igual. Se persuadió de cambiar de vida e ir a vivir al palomar con las otras. Pero al hacerlo el Labrador la cazó y la mató.

134 *Mt.* VI, 24.

10. *El sumo sacerdote. El publicano*, (1849). El primero es una meditación breve que, basada en el pasaje evangélico “no tenemos un sumo sacerdote que no se pueda compadecer de nuestras debilidades, sino que, de manera semejante a nosotros, ha sido probado en todo, menos en el pecado”¹³⁵. En él Søren Kierkegaard atiende a la naturaleza de la compasión de Cristo, quien ha sufrido cualquier tentación más que nadie para redimirnos y que, vencíendolas, es nuestro consolador. El segundo, asimismo conciso, es un comentario al texto bíblico “el publicano, quedándose lejos, ni siquiera se atrevía a levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho diciendo: ‘Oh! Dios, ten compasión de mí, que soy un pecador’”¹³⁶. En él Kierkegaard resalta el valor de la humildad. En este último escribe que “la fe es contra la razón”¹³⁷, en lo que muestra de nuevo su fideísmo.

11. *La neutralidad armada, o mi posición como autor cristiano en la cristiandad* es un escrito breve de 1849. La expresión ‘neutralidad armada’ es la que Kierkegaard eligió para describir su propia posición ante la cristiandad. Insistió en que, más que cristiano, él luchaba por serlo, de modo similar a Pitágoras quien se consideraba ‘filósofo’ pero no ‘sabio’ (*sofista*). En este trabajo Søren Kierkegaard afirma que el cristianismo sigue existiendo todavía, pero sólo como ‘doctrina’, no como realidad (tema reiterativo en su *Diario*), y esto por tres motivos: a) la cristiandad es un orden establecido; b) de la forma auténtica de la cristiandad sólo queda la estética; c) más que el plano ético, existencial, del cristianismo queda lo metafísico.

En este trabajo Kierkegaard se queja de que sus escritos hayan producido revuelo o alarma social, porque ha presentado el ideal cristiano con buena dosis de esfuerzo personal y de polémica. Se define a sí mismo como “cristiano (poeta, pensador) por oposición a los cristianos”¹³⁸, no a los paganos, y

135 *Hb.* IV, 15.

136 *Lc.* XVIII, 13.

137 ‘Le Péager’, en *Œuvres Complètes*, vol. 16, ed. cit., p. 354.

138 ‘La neutralité armée’, en *Œuvres Complètes*, Paris, L’Orante, vol., 17, 1982, p. 145. Y en su diario escribe: “yo soy el último estadio de una escuela de poetas, aspirantes a ser una especie de reformadores en poco”. *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 86. “No repetiré nunca bastante que yo soy un poeta, pero de una naturaleza del todo especial; porque la dialéctica es la determinación esencial de mi naturaleza y la dialéctica es por esencia extraña al poeta”. *Ibid.* (1948) vol. 5, p. 24. “¿Qué significa ser poeta? Significa tener la propia vida personal, la propia realidad, entre todas las demás categorías de la actividad poética; significa relacionarse con el ideal sólo con la fantasía, y la propia existencia personal se vuelve más o menos una sátira de la poesía y de sí mismo”. *Ibid.*, vol. 5, pp. 114-115. “Yo protesto con to-

afirma que, de la misma manera que la mayor parte de los hombres se saben hombres, pero no conocen qué implica esta condición, del mismo modo, los cristianos se saben cristianos sin saber con certeza qué comporta serlo, pues para eso hace falta una fe hecha de ‘temor y temblor’ (la expresada en su obra de ese título, la cual tiene como protagonista a Abraham).

12. *Ejercitación del cristianismo*¹³⁹ es un trabajo de 1849 que está firmado por el seudónimo *Anti-Climacus* (con el que ya rubricó *La enfermedad mortal*). Recuérdese que ‘Anti-Climacus’ designa a un autor que se considera a sí mismo cristiano, distinto, por tanto, al no cristiano ‘Climacus’. Esta es la última obra seudónima de Kierkegaard. La conforman 7 homilías, no trabajos de filosofía. La 1ª versa sobre la siguiente invitación de Jesús en el *Evangelio*: “Venid a mí todos los que andáis cansados y agobiados que yo os aliviaré”¹⁴⁰. La 2ª hace referencia a la sentencia evangélica: “Bienaventurado el que no se escandaliza de mí”¹⁴¹. De la 3ª a la 7ª Søren Kierkegaard comenta el pasaje evangélico: “Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí”¹⁴².

El cristianismo que se refleja en esta obra es netamente luterano. Sobre este trabajo cabe preguntar ¿por qué Kierkegaard lo firmó bajo seudónimo, si se trata claramente de un tema religioso?, ¿acaso no comparece en él su propia mentalidad?, ¿no quiso comprometerse con lo que en él se declara? No fueron esas las razones, pues en él aparecen tesis tales como la contraposición entre razón y fe, verdad y vida, la hegemonía de la voluntad, la crítica al ‘cristianismo establecido’ y cómodo (en rigor, al modo de encarnarlo y exponerlo propio del obispo Mynster¹⁴³, personaje que, en el fondo, es el blanco de las críticas del libro). Todas esas tesis son netamente kierkegaardianas. La razón de la seudonimia de este trabajo la expone, más bien, él mismo en su *Diario*: “queda una especie de herejía dialéctica en cualquier parte de este libro donde se muestra que la predicación se ha vuelto impersonal, que es hecha por uno que no es nadie. La incoherencia consiste en el hecho que incluso eso (la ejercitación del cristianismo) es obra de un seudó-

das las fuerzas para no ser tenido por un profeta: quiero ser sólo un poeta”. *Ibid.*, vol. 5, p. 162.

139 Cfr. *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009.

140 Mt. XI, 2.

141 Mt. XI, 6.

142 Jn. XII, 32.

143 Cfr. *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 80.

nimo el cual también él no es nadie. Cuál es mi límite: yo puedo permanecer atento, nada más. Y por otra parte yo estoy presente como editor y quiero llevar la responsabilidad y todo será entendido como si lo hubiese dicho yo”¹⁴⁴.

13. *Un discurso edificante: la pecadora* (1850). Es un comentario corto al texto neotestamentario “sus muchos pecados le son perdonados porque ha amado mucho”¹⁴⁵. En él explica que la índole del amor comporta el completo olvido de sí y el pensar en el otro; que confesar el propio pecado es amor perfecto. Indica asimismo que es propio de la fe de la mujer la humildad, permanecer en silencio y concentrarse en buscar el perdón de sus pecados, dejando al margen las cosas temporales (honor, gloria, prosperidad, familia, amigos, juicio ajeno, etc.).

14. *La inmutabilidad de Dios*¹⁴⁶ es un trabajo de 1851. En él Kierkegaard manifiesta que Dios es paciente y exhorta a los hombres a serlo. Afirma que Dios no cambia porque es la claridad. Por el contrario, nosotros sí cambiamos porque somos mezcla de claridad y oscuridad. Por ser Dios inmutable tiene una voluntad inmutable para cada hombre.

15. *Sobre mi actividad de escritor*. Se trata de un escrito breve de 1851; es en concreto la versión abreviada de *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, 3 años anterior. En su *Diario* escribió: “Ahora se están publicando: *Sobre mi actividad de escritor* y *Dos discursos para la comunión de los viernes*. ¡Oh!, cómo me siento inexplicable e indeciblemente tranquilo, calmo, realizado”¹⁴⁷. En esta obra Søren Kierkegaard escribe que el movimiento de su tarea como escritor va desde lo estético a lo religioso pasando por lo filosófico. De modo que aunque este tema aparezca bajo seudónimo en *Etapas en el camino de la vida*, se puede considerar que lo que esas etapas se describe responde a la mente de Kierkegaard. La intención religiosa está en sus obras desde el comienzo, por lo que sus trabajos tienen una *unidad*, ya que el autor “solamente ha querido al Uno”¹⁴⁸. Se trata, pues, de un ‘movimiento cristiano’¹⁴⁹. En lo filosófico usa de la ‘comunicación indirecta’.

144 *Diario* (1949-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 68.

145 *Lc.* VII, 47.

146 Cfr. ‘La inmutabilidad de Dios. Un discurso’, en *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.

147 *Diario* (1851) ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 51.

148 ‘Sur mon Œuvre d’écrivain’, en *Œuvres Complètes*, vol. 17, 1982, p. 265.

149 Para Søren Kierkegaard “‘movimiento’ en sentido eminente es el movimiento del ideal, y esto separa absolutamente a los hombres, los vuelve singulares y todo singular vuelto hacia su interior”. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 117.

ta' (con seudónimos), mientras que en lo cristiano usa la 'directa' (con nombre propio). Parte del *método mayéutico* y termina en el 'Individuo', entendido en sentido religioso, al que llama amablemente 'mi lector'. "Así es como comprendo –escribe Søren Kierkegaard– el todo *ahora*"¹⁵⁰, es decir, la totalidad de su obra: parte de comunicación directa y parte de indirecta. Y añade que su táctica, en toda ella, fue la de manifestar cuál es la verdadera exigencia del cristianismo.

16. *Dos discursos a propósito de la comunión del viernes* (1851). Por 'comunión' hay que entender el sacramento cristiano de dicho nombre¹⁵¹. El trabajo está conformado por dos comentarios breves a sendos pasajes neotestamentarios. 1º) Versa sobre un texto del *Evangelio de San Lucas*¹⁵², que considera como 'una palabra de juicio, pero también una palabra de consolación'. En él Kierkegaard defiende que el juicio más severo es el del amor¹⁵³. 2º) Se refiere a un versículo de la *primera carta de San Pedro*¹⁵⁴, en cuyo comentario Søren Kierkegaard habla de la propia conciencia, que presenta la multitud de los pecados, y el amor de Cristo, que los cubre mediante su muerte redentora.

17. *Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos* (1851). Está compuesto por tres comentarios: 1º) a un pasaje a la *Epístola de*

150 *Ibid.*, p. 271. Y añade: "delante de Dios, en el sentido religioso, cuando yo me hablo a mí mismo, yo llamo a toda esta obra de escritor mi educación y mi desarrollo propios, pero sin entender por esto que yo he llegado hoy a la perfección o que mi educación y mi desarrollo están en adelante acabados". *Ibid.*, p. 272. Como se puede apreciar, con este dejar la puerta abierta al desarrollo futuro critica también a Hegel.

151 Como es sabido, la concepción protestante de este sacramento es distinta de la católica y, además, no hubo desde el comienzo unanimidad entre los protestantes, pues unos lo consideraban como mero 'signo', mientras que otros lo concebían como verdadero sacramento. La opinión de Kierkegaard pertenece a este segundo grupo: "Él... está presente en la comunión". *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 90. Cfr. asimismo: *Ibid.* (1839) vol. 2 (1980), pp. 188-9.

152 "Por lo cual te digo que sus muchos pecados le son perdonados, porque amó mucho; mas aquel a quien se le perdona poco, poco ama". *Lc.* VII, 47.

153 "D'ordinaire, on présente ainsi la question: la justice rend un sévère jugement; l'amour est la douceur qui ne juge pas, et s'il juge, il le fait avec douceur. Mais non, le jugement le plus sévère, c'est celui de l'amour". 'Pour la communion du vendredi', en *Ouvres Complètes*, Paris, L'Orante, 1966, vol. 18, p. 10.

154 "El amor cubre la multitud de los pecados", *I Pt.* IV, 8.

*Santiago*¹⁵⁵; 2º) sobre uno de los *Hechos de los Apóstoles*¹⁵⁶; 3º) asimismo sobre otro texto del libro de los *Hechos*¹⁵⁷.

En el primero Kierkegaard intenta resolver la contraposición entre la fe sin obras luterana con la fe con obras de la que habla el Apóstol Santiago en

155 “Pero sed hacedores de la palabra, y no tan solamente oidores, engañándoos a vosotros mismos. Porque si alguno es oidor de la palabra pero no hacedor de ella, éste es semejante al hombre que considera en un espejo su rostro natural. Porque él se considera a sí mismo, y se va, y luego olvida cómo era. Mas el que mira atentamente en la perfecta ley, la de la libertad, y persevera en ella, no siendo oidor olvidadizo, sino hacedor de la obra, éste será bienaventurado en lo que hace. Si alguno se cree religioso entre vosotros, y no refrena su lengua, sino que engaña su corazón, la religión del tal es vana. La religión pura y sin mácula delante de Dios el Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y guardarse sin mancha del mundo”. *St. I*, 22-27.

156 “En el primer tratado, oh Teófilo, hablé acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar, hasta el día en que fue recibido arriba, después de haber dado mandamientos por el Espíritu Santo a los apóstoles que había escogido; a quienes también, después de haber padecido, se presentó vivo con muchas pruebas indubitables, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca del reino de Dios. Y estando juntos, les mandó que no se fueran de Jerusalén, sino que esperasen la promesa del Padre, la cual, les dijo, oísteis de mí. Porque Juan ciertamente bautizó con agua, mas vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días. Entonces los que se habían reunido le preguntaron, diciendo: Señor, ¿restaurarás el reino a Israel en este tiempo? Y les dijo: No os toca a vosotros saber los tiempos o las razones que el Padre puso en su sola potestad; pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra. Y habiendo dicho estas cosas, viéndolo ellos, fue alzado, y le recibió una nube que le ocultó de sus ojos. Y estando ellos con los ojos puestos en el cielo, entre tanto que él se iba, he aquí se pusieron junto a ellos dos varones con vestiduras blancas, los cuales también les dijeron: Varones galileos, ¿por qué estáis mirando al cielo? Este mismo Jesús, que ha sido tomado de vosotros al cielo, así vendrá como le habéis visto ir al cielo. Entonces volvieron a Jerusalén desde el monte que se llama de los Olivos, el cual está cerca de Jerusalén, camino de un día de reposo”. *Act. I*, 1-12.

157 “Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen. Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo. Y hecho este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua. Y estaban atónitos y maravillados, diciendo: Mirad, ¿no son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra lengua en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia y Panfilia, en Egipto y en las regiones de África más allá de Cirene, y romanos aquí residentes, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios. Y estaban todos atónitos y perplejos, diciéndose unos a otros: ¿Qué quiere decir esto?”. *Act. II*, 1-12.

su epístola. Trata de resolverla diciendo que la vida de fe de Lutero estuvo llena de obras¹⁵⁸. Søren Kierkegaard admira públicamente la doctrina de Lutero¹⁵⁹; a veces también alaba su vida¹⁶⁰; y, casi siempre, su crítica a la Iglesia Católica y al Papa. Hay que tener en cuenta que Kierkegaard desconoció en buena medida el Magisterio de la Iglesia. En este libro Kierkegaard enseña, con ejemplos de pasajes evangélicos, cómo leer la palabra de Dios.

En el segundo comentario Kierkegaard mantiene que Cristo es el camino, siendo éste estrecho desde el comienzo hasta el fin. Añade que el cristianismo no se adquiere por razones, sino por *imitación*¹⁶¹ (categoría que, según él, está más viva en el catolicismo que en el protestantismo¹⁶²).

En el tercero contrapone el ‘espíritu del tiempo’ (al que también llama ‘del mundo’ o ‘humano’) al ‘espíritu que vivifica’ (el Espíritu Santo). Señala que este Espíritu aporta la esperanza contra toda esperanza racional¹⁶³, y asimismo el amor¹⁶⁴.

18. *¡Juzgad vosotros mismos!* (1854-5). Se trata de una comunicación que comienza del siguiente modo: “No tengo nada que hacer con el mundo. Me atengo al Individuo, a cada Individuo, o a cada uno como Individuo”¹⁶⁵.

158 Søren Kierkegaard bosqueja un supuesto diálogo con Lutero, y en él se describe a sí mismo como uno que no tiene fe. Para Lutero la fe es ‘inquietud’ y, en ese diálogo, el reformador se ríe de la fe que describe Kierkegaard en sus escritos, porque la fe no se puede describir, sino sólo manifestar con la vida.

159 “La doctrine de Luther est excellente, elle est vraie; elle me donne seulement un Souci que ne la concerne pas, mais que concerne ma personne”. ‘Pour un examen de conscience’, en *Œuvres Complètes*, vol. 18, Paris, L’Orante, 1966, p. 82.

160 “Lutero salvó la imitación, la imitación de Cristo, de un malentendido fantástico, pero la cristiandad actual ha mundanizado completamente a Lutero como si fuese ésta la idea de Lutero”. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 114. “La categoría de Lutero se ha tomado en vano, la inteligencia ha cerrado el paso a la comunicación con el ideal”. *Ibid.*, p. 129.

161 “On cherche d’abord à prouver la vérité chrétienne par des raisons. Ou à l’étayer de raisons... Car la preuve de la vérité chrétienne réside dans ‘l’imitation’”. *Ibid.*, pp. 120-121. En el diario escribió que hay dos obstáculos contra la imitación: “a) Concentrar toda la atención sobre una cosa objetiva, por ejemplo, la doctrina o los sacramentos... b) Concentrar toda la atención sobre el ‘género’, sobre la comunidad, sobre la Iglesia: en suma, sobre una colectividad”. *Diario* (1851) ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 58.

162 “En el catolicismo hay más sentido, precisamente porque no se ha abandonado del todo la imitación... La imitación pone al singular, a todo singular, en relación con el ideal”. *Diario* (1851) ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 52.

163 Cfr. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 136.

164 Cfr. *Ibid.*, p. 137.

165 ‘Jugez vous mêmes’ en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 18, p. 145.

Como se ve, no es una obra seudónima. Por tanto, la categoría del ‘individuo’ en ella defendida (y también en otras obras no seudónimas como *La época presente*, *Las obras del amor*, *Punto de vista* o el *Diario*) responde a la mente de Søren Kierkegaard, aunque tratase ya de ella en obras seudónimas, desde *O lo uno o lo otro*, hasta *La enfermedad mortal*, pasando por *Migajas filosóficas*, *El concepto de angustia*, *Etapas en el camino de la vida* y *Post-scriptum*. De modo que esa categoría que atraviesa la entera obra de Kierkegaard responde indudablemente a su modo de pensar. Más aún, es la categoría más relevante de su pensamiento.

¡Juzgad vosotros mismos! está compuesta por dos comentarios a la *Sagrada Escritura*: uno, de un pasaje de la *primera carta de San Pedro*¹⁶⁶; otro, de un versículo del *Evangelio de San Mateo*¹⁶⁷. En el primero sale al paso de la crítica mundana al cristianismo, que lo considera embriaguez. Frente a este parecer Kierkegaard indica que “llegar a ser sobrio es llegar a sí en el conocimiento de sí ante Dios, como no siendo nada ante él, y sentirse por tanto infinitamente, absolutamente, obligado”¹⁶⁸, porque ‘el Absoluto es la única cosa capaz de volver completamente sobrio al hombre’. En esta obra también critica el cristianismo de su época, ‘fuertemente edulcorado’, hasta el punto de afirmar de él que ‘ha desaparecido completamente’.

El segundo texto es una crítica al servicio que los cristianos hacen al dinero, al bienestar, etc., en vez de tomar a Cristo como *modelo* (no como *profesor*). Søren Kierkegaard predica imitar y sufrir por dicho modelo, no hacer del cristianismo una ‘doctrina’. Afirma que los actuales cristianos consideran locura el exigir tal querer incondicional. En el escrito pone a Lutero como ejemplo; aunque la vida del reformador no fuera modélica en todos los sentidos, como el propio Kierkegaard reconoce en su *Diario*¹⁶⁹. El escrito cierra con un apartado titulado ‘Moral’, en el que Kierkegaard conmina a poner en práctica la moral que ha indicado a fin de llegar a ser un ‘carácter’, un ‘individuo’.

19. *Veintiún artículos de ‘Faedrelandet’* (1854-5). Son artículos de prensa de carácter polémico contra el cristianismo oficial. En el 1º Kierkegaard contradice las palabras del obispo Martensen pronunciadas en el funeral del

166 “Sed sobrios”. *I Pt.* IV, 7.

167 “Nadie puede servir a dos señores”. *Mt.* VI, 24.

168 ‘Jugez vous mêmes’ en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 18, p. 157.

169 Cfr. *Diario* (1849) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 416, donde critica al reformador su matrimonio con Katharina von Bora. Veremos la filiación de Søren Kierkegaard con Lutero más adelante.

obispo Mynster, pues Søren considera que éste no fue –como se predicó de él– un ‘verdadero testigo de la verdad’, ante todo, si se compara su doctrina con el *Evangelio*¹⁷⁰. Este escrito causó una conmoción social. Los siguientes artículos son como la cola que éste produjo. En efecto, en el 2º abunda sobre lo mismo. En el 3º sale al paso del desafío lanzado por el pastor Paludan-Müller, consistente en decir que Søren Kierkegaard adujese pasajes del *Nuevo Testamento* contrarios a la predicación de Mynster. Kierkegaard adujo el de “Yo no he venido a traer la paz”, mientras que Mynster la predicaba siempre. El 4º es un litigio con el obispo Martensen y el resto del clero danés que, según Søren Kierkegaard, viven igual que Mynster. En el 5º, del mismo tenor que los precedentes, Kierkegaard afirma que no hay ni un solo clérigo en todo el reino que sea ‘testigo de la verdad’. Lo mismo declara en el 6º, en el que añade que “la predicación del cristianismo oficial no es en modo alguno la del *Nuevo Testamento*”¹⁷¹. En el 7º, titulado ‘¿Es esto rendir culto cristiano a Dios o es reírse de él?’, critica el culto oficial. En el 8º niega que se predique el cristianismo por parte del clero danés. En el 9º, ‘La situación religiosa’, Søren Kierkegaard afirma que el cristianismo que se vive en su país no es el del *Nuevo Testamento*, y que él mismo no es más que un poeta (*Digter*)¹⁷². En el 10º afirma una sola tesis (frente a las muchas de Lutero): “el cristianismo del *Nuevo Testamento* no tiene ninguna realidad”¹⁷³, es decir, que no se vive en su época. En el 11º declara que “el protestantismo es simplemente una no-verdad, una falta de honestidad que, desde que se desvía del principio, falsifica la doctrina, la concepción de la vida y del mundo propios del cristianismo”¹⁷⁴.

Como seguramente la opinión pública danesa estaría preguntándose en estos momentos qué perseguía con tales críticas agudas ese personaje llamado Kierkegaard, en el artículo 12º escribe que él quiere la honestidad, no la falsedad del cristianismo oficial. En el 13º sale al paso de una propuesta

170 “Un testigo de la verdad es un hombre que ignora el camino, de comienzo a fin, de todo lo que se llama goce... pero su vida ha ignorado del comienzo al fin lo que se llama... sufrimiento...”. ‘Vingt et un articles de Faedrelandet’, en *Œuvres Complètes*, vol. 19, p. 6.

171 *Ibid.*, p. 30.

172 En su diario escribió: “Yo soy un poeta. Pero desde largo tiempo, mucho antes de llegar a ser poeta estaba estructurado como individualidad religiosa y mi carrera poética fue debido a una ruptura ética, a una suspensión teleológica de la ética”. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 193. Cfr. asimismo: *Ibid.* (1853) vol. 10 (1982), p. 49. “Yo soy un poeta y un pensador *sui generis*”. *Ibid.*, p. 54.

173 *Ibid.*, p. 41.

174 *Ibid.*, p. 43.

anónima que le conminaba a exponer el *Nuevo Testamento*, remitiendo a alguno de sus libros. En el 14º abunda en el mismo tema que en el 6º. En el 15º denuncia que el cristianismo oficial está bajo la patente ‘real’, es decir, sufragado por el dinero del rey. En el 16º cuenta la amenaza recibida de que se le cierren las puertas de las iglesias si no se enmienda. El 17º insiste en que el clero danés no es ‘testigo de la verdad’, sino que tiene un oficio con sueldo. El 18º es un monólogo en el que se opone a que el clero tenga derecho a negociar con la salud eterna del pueblo. En el 19º indica que lo que le ha impulsado a escribir estos artículos de prensa son razones religiosas. En el 20º habla de su libro *Ejercitación del cristianismo* (*Escuela del cristianismo*, según alguna traducción) como de un documento histórico. En el 21º y último afirma que el silencio del obispo Martensen es desde el punto de vista cristiano insostenible, ridículo, tontamente prudente y en más de un aspecto despreciable¹⁷⁵.

20. *Aquello que debe ser dicho será dicho* (1855). Se trata de un escrito muy breve sobre el mismo tema que los precedentes artículos de prensa: la falsedad del culto oficial cristiano. En éste Søren Kierkegaard critica la fusión entre iglesia y Estado.

21. *Cómo Cristo juzga el cristianismo oficial* (1855). Es un escrito asimismo conciso en el que ‘con talento de policía’ Kierkegaard arremete contra el clero danés y su culto¹⁷⁶, porque –según él– éste no se ajusta al *Nuevo Testamento*, a la par que dichos eclesiásticos tildan a Søren de ‘poeta exaltado’. Pero éste aduce en su defensa ciertas palabras del *Evangelio* en las que Cristo critica a los escribas y fariseos¹⁷⁷, mostrando así, como se suele decir,

175 Como se ve, las críticas de Kierkegaard al clero danés son virulentas y recuerdan a las de Lutero. Con todo, el que la iglesia danesa estuviese débil, no justifica la crítica pública y generalizada contra sus guías, porque la calumnia da lugar a males aún peores: el escándalo, la falta de unidad, la descristianización, el descenso en la práctica cristiana de los fieles, el rechazo (en vez de la enmienda) por parte de los eclesiásticos, etc., es decir, justo lo contrario de lo que se persigue. Con esto no se quiere defender que no haya que rectificar el mal ejemplo de la jerarquía eclesiástica, sino que es mejor emplear otros medios –personales– para tal menester.

176 “Es pecado, gran pecado, participar en el culto oficial, tal como hoy en día se practica”. ‘Comment Christ juge le christianisme officiel’, *Œuvres Complètes*, Paris, Ed. de L’Orante, vol. 19, p. 135.

177 Cfr. *Mt.* XXIII, 29-33; *Lc.* XI, 47-48.

la cuerda en casa del ahorcado (o sea, la hipocresía de la iglesia estatal de Dinamarca)¹⁷⁸.

22. *El instante*¹⁷⁹ es un escrito de 1855, uno de los últimos del autor. Consiste en 10 artículos de Kierkegaard publicados en una revista que lleva ese título. En el 1º escribe que él se considera un escritor. Critica a los cristianos oficiales (presbíteros daneses) porque su vida no se ajusta al cristianismo. Declara que el mayor enemigo para el cristianismo es hacer multitud de cristianos mediocres. El 2º insiste en lo mismo: lo que existe no es cristianismo. En el 3º sigue escribiendo sobre la relación del Estado y el cristianismo oficial danés. En el 4º continúa con las críticas, pues sin un buen diagnóstico en lo religioso, no cabe salud. En el 5º afirma que Dios es enemigo mortal del que ama, porque lo hace sufrir; en cambio, a los cristianos oficiales les da una vida regalada. En el 6º critica al obispo Mynster y al pastor Grundtvig, y los contrapone al cristianismo primitivo. En el 7º opone la figura del poeta a la del pastor. En el 8º habla de la ‘contemporaneidad’, que es para él la idea de su vida. El 9º está centrado en la eternidad y fustiga el cristianismo tranquilizante. En el 10º, y último, critica al obispo Mynster y al pastor Martensen.

23. *Diario*¹⁸⁰ (1834-55). Se trata del largo diario personal de Kierkegaard, en el que, durante 21 años (desde que tenía 21 hasta poco antes de su muerte a los 42), fue anotando, junto a hechos de su vida y sentimientos personales, ideas religiosas, las cuales constituyen la mayor parte de la obra. Pero también se encuentran algunos pensamientos filosóficos del estilo de los de Pascal, que son de indudable interés. Se trata de una publicación póstuma. En estos apuntes se hallan asimismo múltiples referencias a otras obras del autor, que constituyen valiosas claves hermenéuticas para comprender la finalidad con que Søren las escribió. También para desvelar si lo que en aquellas se sostiene (en especial, en las seudónimas) responde o no a la mente de

178 En efecto, escribe que “la cristiandad no es más que una tentativa de la mayor envergadura para reemplazar la exigencia de Cristo que nos pide imitarle, sufrir por la doctrina, por un culto consistente en blanquear las tumbas de los profetas y decorar los sepulcros de los justos”. ‘Comment Christ juge le christianisme officiel’ ed. cit., p. 137. 19 años antes había escrito: “lo opuesto al cristianismo es la hipocresía”. *Diario* (1839) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 170.

179 Cfr. *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.

180 Cfr., para las ediciones utilizadas, *supra*, Introducción, nota al pie 1.

Kierkegaard. Él mismo calificó este trabajo como ‘Libro del juez’¹⁸¹, y lo consideraba como el mejor reflejo de su vida y obra¹⁸².

Se trata de su obra más extensa. En efecto, la edición italiana de Fabro consta de 2.380 páginas. Los diversos textos están fechados de acuerdo con el día de su redacción y separados unos de otros. Su extensión es dispar, pues junto a algunos que son breves, hay otros de mediano tamaño, e incluso otros que ocupan varias páginas. Vistos en su conjunto, se puede decir que los primeros hacen mayor referencia a la vida afectiva de Søren Kierkegaard hasta el descubrimiento de su propia vocación. Tras ésta, muchos textos versan sobre su tarea de escritor religioso; los de la última etapa de su vida, en cambio, aluden en mayor medida y críticamente a la situación eclesial de su tiempo. Eso indica que en la vida personal de Kierkegaard se cumplen las tres fases por él descritas en su trabajo *Etapas en el camino de la vida*: estética, ética y religiosa.

181 “Si después de mi muerte se quisiese publicar mi *Diario*, se podría poner este título: ‘Libro del Juez’”. *Diario* (1949) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 195.

182 Para uno de sus mejores estudiosos, Cornelio Fabro, esta obra es la que más claves aporta para entender el pensamiento de Kierkegaard. El texto ocupa 20 volúmenes en la edición danesa y 10 en la edición italiana de Fabro (del vol. 2 al 12). Para Collins “ninguna introducción al pensamiento de Kierkegaard puede ser mejor que estas primeras anotaciones en sus *Diarios*”. *Op. cit.*, p. 35.

CAPÍTULO III

SU LABOR COMO ESCRITOR

1. EL ESTILO

La vida de escritor de Kierkegaard está transida, como él mismo confiesa, de *melancolía*: “Es así como he comprendido mi actividad como escritor: Soy, en el más profundo de los sentidos, una individualidad infeliz. Desde los primeros años he permanecido enclavado en una forma de sufrimiento que lindaba con la locura, la cual debe tener su más profunda razón en la desproporción entre mi alma y mi cuerpo”¹. La palabra ‘kierkegaard’ significa en danés ‘cementerio’; de manera que este escritor llevó la melancolía hasta en el apellido. Pero esa tristeza fue atemperada en parte por el consuelo que encontraba al escribir, pues –como se ha indicado– sólo sus papeles eran los confidentes de sus penas².

En su labor de redacción Søren Kierkegaard prestaba más atención al *proceso* que al *resultado*: “realizo mi obra y no pierdo mi tiempo en calcular si he obtenido algún logro”³, entre otras cosas, porque no buscó ganarse la vida con su producción literaria, ni dar el salto a la fama, al aplauso del gran público. Tal actividad tenía siempre en él como norte la verdad, pero no la ‘verdad objetiva’, sino –como indicó Delacroix– “la verdad de la vida; no se trata de saber en que consiste la verdad sino en ser la verdad. Esta es un camino no un resultado; una existencia, no una enseñanza”⁴. En efecto, Kierkegaard consideraba que la consecución de la verdad de la vida humana es la mejor paga: “imagínate un autor que nunca se pone a pensar si conseguirá un lector, o si logrará algo a través de su escritura, que sólo quiere captar la

1 *Diario* (1846) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 154.

2 “Sólo cuando me pongo a escribir me siento bien. Olvido entonces todos los placeres de la vida, todos los sufrimientos; me encuentro con mi pensamiento, me siento feliz”. *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1981), p. 265.

3 ‘El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad’, en *O lo uno o lo otro*, II, ed. cit., p. 262.

4 DELACROIX, H., “Estudio crítico sobre Kierkegaard”, en A. A. VASSEND (ed.), *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913, p. 52.

verdad, y ésta es lo único a lo que aspira. ¿Crees que los logros de un escritor tal son menores a los de aquel cuya pluma está vigilada y dirigida por el pensamiento de que logrará alguna cosa?”⁵.

En sus obras de mayor fondo hay una alternancia entre rasgos filosóficos y discursos no filosóficos. Así, por ejemplo, la mayor parte de su libro *Post-scriptum* es netamente de contenido filosófico, pero la última parte del libro adolece de profundidad filosófica y vuelve a ser del género de los discursos edificantes. En efecto, al final de esa obra se oculta el pensador y comparece de nuevo el escritor religioso. Si se tiene en cuenta su entera producción, el balance es que en la mayor parte de ella destaca más el escritor que el pensador, de modo que su filosofía debe ser destilada de entre su abundante producción literaria.

Los escritos religiosos de Kierkegaard son de ‘comunicación directa’, mientras que los estéticos y filosóficos son de ‘comunicación indirecta’⁶. Esto significa que los primeros los firmó con nombre propio y que transluce su mente. En cambio, los segundos los firmó con seudónimos y su contenido no responde enteramente a la mentalidad del autor. Søren Kierkegaard enseñó que para comunicar se requieren cuatro elementos: el *objeto*, el *emisor*, el *receptor* y la *comunicación*. Si se pone el acento en el *objeto*, tenemos la ‘comunicación de saber’ (*directa*); si, en cambio, se pone el énfasis en la *comunicación*, tenemos la ‘comunicación de poder’ (*indirecta*).

5 ‘El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad’, en *O lo uno o lo otro*, II, ed. cit., p. 263. En sus apuntes íntimos manifiesta su fidelidad a la verdad: “Mi misión parece consistir en ir exponiendo la verdad a medida que la descubro, pero de tal manera que al mismo tiempo vaya yo destruyendo mi posible autoridad”. *Diario* (1842-4) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 111. “Mi tarea está al servicio de la verdad, su forma es esencialmente la obediencia”. *Ibid.* (1847-8), p. 205. “Me preocupa lo siguiente: ¿qué es la verdad? ¿Me remito yo a la verdad?”. *Ibid.* (1852), p. 354. Dice que no le interesa el poder. “Mi problema en cambio es: ¿lo que he comprendido acerca de la verdad, lo traduzco con mis obras a la realidad, pero de manera que al darle realidad sirva al mismo tiempo para producir esa situación que muestra hasta qué punto yo me remito a la verdad?”. *Ibid.* (1852), p. 355.

6 Cfr. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 145. Así, por ejemplo, lo explican M. Fazio y F. Fernández Labastida: “la primera (comunicación directa) es la que Kierkegaard firma con su nombre. Suele tratar de temas religiosos, edificantes, o forman parte de sus confesiones personales, como su voluminoso *Diario*. La indirecta, que coincide en gran parte con su producción estética, en cambio, es seudónima”. FAZIO, M. – FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía, IV. Filosofía contemporánea*, Madrid, Palabra, 2ª ed., 2009., p. 121. Cfr. también: BRUNET, P., “La communication indirecte chez Kierkegaard. Une dialectique contemporaine”, *Laval Théologie et Philosophie*, 54/1 (1998), pp. 127-142; STOTT, R., *Behind the mask. Kierkegaard's pseudonymic treatment of Lessing in the Concluding unscientific postscript*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1993.

Cuando se pone la atención equitativamente en el *emisor* y *receptor*, tenemos la ‘comunicación estética’. Si se pone más empeño en atender al *receptor*, tenemos la ‘comunicación ética’. Si la comunicación ética comporta en otro, al final, un momento de saber (aunque transitorio), tenemos la ‘comunicación religiosa’ (*directa-indirecta*)⁷.

En su *Diario* escribió que “no es que la comunicación directa sea superior a la indirecta. ¡No, no! Pero el hecho es que nunca ha nacido un hombre que al menos en cierto modo haya sido capaz de emplear en algún modo la comunicación indirecta, por no decir durante toda su vida. Porque nosotros los hombres tenemos necesidad los unos de los otros y en esto estriba ya la comunicación directa... La comunicación indirecta ha sido para mí una cosa instintiva, porque hacer de escritor ha servido para desarrollarme a mí mismo”⁸. Y más adelante agrega: “es necesario observar que yo no soy un maestro que desde el inicio hubiese conseguido todo y ahora, sabedor, emplea por todo punto la comunicación indirecta, sino que soy uno que además se ha desarrollado al escribir. En consecuencia mi comunicación indirecta es más humilde que la directa, porque la indirecta depende del hecho de que yo no era claro por mí mismo desde el principio: así soy incluso ese que se llegó a estar envuelto y desarrollado con la comunicación indirecta”⁹.

En cuanto a la materialidad del texto, el propio Søren confiesa el esfuerzo que le llevó a terminar acabadamente sus trabajos hasta los últimos detalles: “¿Creen acaso que cuando escribo lo hago al correr de la pluma? ¡Pobres! Estoy persuadido de que no existe un escritor danés que trate con tanto cuidado la elección de las más insignificante palabra”¹⁰. Esta ardua actividad le costó no poco esfuerzo, pero no fue sin su agrado, porque escribir constituía su deseo¹¹. Por lo demás, su mérito —como él mismo advirtió— radica en la novedad de su propuesta existencial en un tiempo en el que las categorías filosóficas universalizantes (hegelianas) estaban no sólo vigentes sino también

7 Cfr. ‘La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse’, en *Ouvres Complètes*, Paris, L’Orante, vol. 14, 1980, 2e leçon.

8 *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 90. Y añade: “sólo el Hombre-Dios es comunicación indirecta desde el principio al fin. Él no tenía necesidad de los hombres —son ellos los que tienen necesidad de Él—. En el fondo ha sido Él, esto es, mi relación con Él, que me ha enseñado la comunicación indirecta”. *Ibid.*, pp. 91-92.

9 *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 144.

10 ‘La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse’, ed. cit., p. 150.

11 “Es verdad que he sido sacrificado, pero mi actividad literaria no ha sido un sacrificio, porque constituía mi más ardiente anhelo”. *Diario* (1849) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 272.

imperantes¹². Seguramente tal novedad y agudeza en su obra produjo envidia ajena, cuya manifestación (en su tiempo y en el nuestro) suele ser el confinamiento al silencio, y cuando éste no es posible, la murmuración y denigración. Pero, al parecer, Kierkegaard también estaba vacunado contra estas epidemias del alma¹³.

Con todo, si bien el escritor que pone su vida al servicio de la verdad es denostado en su época, siempre le queda la esperanza de que en el futuro la historia reconozca su mérito: “el mundo será siempre igual. Cuando un hombre es incomprendido, escarnecido, perseguido, vilipendiado, envilecido por sus contemporáneos porque ha luchado por la verdad, la generación siguiente hace el descubrimiento de su grandeza... ¡y lo admira!”¹⁴. Así sucedió con los grandes pensadores de la historia, y Kierkegaard no parece una excepción. En cambio, de los aclamados en su tiempo por los poderes sociales o estatales, tras el paso del tiempo languidece tanto su relevancia como la de sus discípulos y alagadores.

2. SEUDONIMIA Y AUTORÍA

Kierkegaard usó 11 seudónimos para firmar sus obras *de comunicación indirecta*. Uno de ellos es ‘Johannes Climacus’¹⁵, que aparece en tres obras (*Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, *Migajas filosóficas* y el *Post-scriptum*), las más filosóficas. Este nombre representa a un autor que se considera a sí mismo filósofo, que declara ‘no tengo fe’, ‘no puedo demostrar la fe’, ‘no soy cristiano’, y que trata de acercarse al cristianismo. Por otro lado, ‘Anti-Climacus’ es el seudónimo empleado en dos obras (*La enfermedad mortal* y *Ejercitación de cristianismo*) que, por oposición a las precedentes, representa a un escritor que se considera cristiano. Søren Kier-

12 “Mi mérito literario será siempre el de haber expuesto las categorías decisivas del ámbito existencial con una agudeza dialéctica y una originalidad que no se encuentran en ninguna obra literaria, por lo menos que yo sepa; tampoco me he inspirado en obras ajenas”. *Diario* (1846) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 157.

13 “Una obra de valor no tendrá crítica ni mención alguna, en tanto que a lo que a la mediocridad se refiera, se le hará publicidad en todos los periódicos. Pero la obra de valor sólo será objeto de envidia secreta”. *Diario* (1851) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 334.

14 *Diario* (1846) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 162.

15 Juan Clímaco fue un monje del monte Sinaí (579-649) que explicaba cuales eran los peligros para los monjes. De este seudónimo Søren Kierkegaard escribió: “Juan Clímaco, el verdadero (autor de la *Escala del Paraíso*) dice: ‘no somos santos; si queremos llegar a ser santos y salvarnos, debemos vivir como tal’”. *Diario* (1949) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 170.

kegaard se identifica más con este segundo (aunque no enteramente) que con Climacus.

En su *Diario* escribió respecto de estos dos seudónimos que “como Juan Clímaco tenía dialécticamente en equilibrio la situación, de modo que ninguno pudiese ver si se trataba de un ataque al cristianismo o una defensa, porque el resultado dependía de la disposición del lector, así Anti-Clímaco ha dispuesto el hecho de modo que nadie pueda ver inmediatamente si se trata del más extremo radicalismo o del más grande conservadurismo: si se trata de un ataque al orden establecido o de una defensa”¹⁶, y más adelante añade: “Anti-Climacus no es comunicación indirecta porque el prefacio lleva mi nombre. La manera indirecta estriba en preparar el contraste dialéctico, sin decir una palabra acerca de la comprensión personal. En la comunicación más directa la mitigación consiste entre otras cosas en esto, que en el comunicar hay una necesidad de ser personalmente comprendido, un temor de ser mal entendido. La indirecta es pura tensión. Pero, se entiende, aunque eso no sea comunicación indirecta, porque el secreto despunta por el hecho de que está ese pequeño prefacio, aunque quizá no se encuentre el tiempo de verlo, al menos de ver eso que en él se esconde”¹⁷.

De los demás seudónimos hay que indicar que usó uno para cada obra. Así, ‘Víctor Eremita’, es el seudónimo empleado en *O lo uno o lo otro*, que representa a un autor que escribe alejado del mundanal ruido o, como Søren dice, ‘desde el claustro’. Kierkegaard, a pesar de escribir que él no se asemeja a este autor, dice que escribió la parte más importante de esa obra, *Diario de un seductor*, para apartar a su prometida de sí, porque él ya se veía a sí mismo confinado al retiro.

‘Constantin Constantius’, seudónimo usado en *La repetición*, representa al autor paciente que combate tenazmente contra la vida estética pretendiendo ser ético. ‘Johannes de Silentio’, el seudónimo escogido para *Temor y temblor*, indica que ante el pavor que provoca una fe ante lo temible e inescrutable de los designios divinos, el autor enmudece. ‘Virgilius Haufniensis’, con el que rubricó *El concepto de angustia*, lo usó para manifestar que este trabajo es distinto a los demás libros seudónimos. Su distinción radica en que es *directo* al manifestar las tesis que ofrece, es decir, que lo que en él se dice es propio de Søren Kierkegaard. Con todo, al tema se le añade en su exposición una notoria carga dialéctica, no centrada en la razón sino en la

16 *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 122.

17 *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), pp. 143-144.

voluntad, pues ésta se siente urgida frente a la elección entre el pecado o el temor divino.

‘Nicolas Notabene’ es el seudónimo elegido para firmar su ensayo *Los prefacios* de 1844. Denota que en este tipo de escritos uno debe ser muy observador y puntilloso. Por su parte, ‘Hilarius Encuadernador’ es el sinónimo del que Kierkegaard se sirvió para imprimir su obra *Etapas en el camino de la vida*, en la cual comparece una parte de su *Diario*, y en el que encontramos, a su vez, otro seudónimo, ‘Frater Taciturnus’, imagen que alude a su melancolía. Nótese que el primer seudónimo, más aséptico, es englobante de las tres partes de esa obra, mientras que el segundo, que netamente se ajusta más al carácter de Søren Kierkegaard, firma la tercera parte de la obra, la cual relata su vida personal.

El seudónimo ‘Inter et Inter’, tomado de la preposición latina ‘entre’, lo usó en cuatro artículos publicados en el diario *Faedrelandet*, artículos polémicos contra el cristianismo oficial¹⁸. ¿Por qué Kierkegaard no firmó esos artículos con su nombre propio? Tal vez porque de haberlo hecho hubiese manifestado que se trataba de una defensa personal, más que dejar claro que se trataba de defender el auténtico cristianismo. Por su parte, ‘Procul’, del adverbio latino que significa ‘lejos’, es el seudónimo que usó en *El señor Phister en el rol del Capitán Escisión*, un ensayo de crítica teatral. ¿A qué se debe este empleo? Obviamente a que esta obra no es religiosa. ¿Por qué esta novedad en la seudonimia? Porque esta obra es de distinta temática a la que se encuentra en las demás obras seudónimas, pues ni es filosófica, ni es cristiana, ni va directamente encaminada a llevar al lector desde la filosofía al cristianismo.

Como se aprecia, los 11 seudónimos son latinos. ¿Por qué el uso de esta lengua clásica para suscribir las respectivas obras? En el *Diario* de Søren Kierkegaard se lee: “en los ‘seudónimos’ me he servido sólo de los ‘libros docentes’, pero el ‘profesor’ es un tipo demasiado real, propio para la seriedad de su vida, el egregio caballero”¹⁹. Los libros docentes solían estar escritos en latín. ¿Por qué el uso de los seudónimos? Kierkegaard mismo responde en su *Diario*: “una entera literatura seudónima se ocupa en muchos mo-

18 Cfr. LOWRIE, W., *Kierkegaard's Attack Upon 'Christendom' 1854-1855*, Princeton, Princeton University Press, 1972. Este autor recoge las críticas kierkegaardianas de los artículos en *Faedrelandet*, y de los escritos *Lo que debe ser dicho, será dicho*, *El instante* y *Cómo Cristo juzga al cristianismo oficial*.

19 *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 165.

dos y con muchos seudónimos principalmente de aclarar el problema de la fe, de descubrir la esfera propia de la fe, de determinar su heterogeneidad respecto de otras esferas del espíritu, etc. etc.”²⁰.

De cara al lector que se introduzca en las obras seudónimas de Kierkegaard, conviene advertir, como primera medida, que no es pertinente identificar el pensamiento de Søren con lo que expone en sus tales obras, identificación de la que él mismo se quejó en su *Diario*: “soy identificado sin más con mis seudónimos y después se hacen cuatro chácharas sobre cualquier cosa que contienen”²¹. Pero tampoco hay que pensar que nada o que la mayor parte de lo que en ellas se contiene no responde a su mentalidad. ¿Cómo salir de dudas? Comparando lo que en ellas se dice con las demás, ya sean religiosas o autobiográficas.

Muchos intérpretes (W. Lowrie²², D. F. Swenson²³, E. Geismar²⁴, J. W. Elrod²⁵, N. Thulstrup²⁶, M. C. Taylor²⁷, etc.) no trazan una tajante separación entre las obras seudónimas de Kierkegaard y las firmadas con nombre propio respecto al fondo temático de las mismas. Por el contrario, algunos otros, M. Holmes Hartshorne por ejemplo, distingue radicalmente entre unas y otras²⁸. Estos últimos se basan en una declaración kierkegaardiana que

20 *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 154. Y añade: ¿Y cómo se hace todo esto? Con la dialéctica, con el pensamiento. Yo oso afirmar que no se encuentra ningún escritor que se haya ocupado en tal manera de reflexionar sobre la fe —ciertamente no de especular a porfía sobre los dogmas singulares—; puesto que yo ‘he pensado’, si yo he pensado (incluso esto era pensamiento) que se debía ante todo desembarazar el terreno sobre la cuestión compleja de la fe; oso afirmar que en mi producción sobre algún punto he avanzado determinaciones dialécticas tan precisas que eran desconocidas antes de mí. Por tanto, ¿esto es no querer reflexionar sobre la fe?”. *Ibid.*

21 *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 156.

22 Cfr. LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1938.

23 Cfr. SWENSON, D. F., *Something about Kierkegaard*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1945.

24 Cfr. GEISMAR, E., *Lectures on the religious Thought of Søren Kierkegaard*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1937.

25 Cfr. ELROD, J. W., *Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

26 Cfr. THULSTRUP, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University, 1980.

27 Cfr. TAYLOR, M. C., *Journey to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980.

28 “No encontramos las creencias de Kierkegaard en sus obras seudónimas. Esta es la tesis que desarrollaré a lo largo de este libro”. HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino*

aparece en el ‘Apéndice’ final del *Post-scriptum* en la que se lee: “En los libros seudónimos no hay ni una sola palabra mía”²⁹. Según la precedente afirmación, aparte de alguno de sus trabajos breves (*Los prefacios*, *La crisis de una crisis en la vida de una actriz* y *El señor Phister en el rol de Capitán Escipión*), las ocho grandes obras que han consagrado a Søren Kierkegaard como pensador (*Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, *O lo uno o lo otro*, *La repetición*, *Temor y temblor*, *Migajas filosóficas*, *El concepto de angustia*, *Etapas en el camino de la vida*, y el *Post-scriptum*), además de otras dos grandes seudónimas escritas tras esa afirmación (*La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*), no traslucirían su propio pensamiento. De modo que estaríamos ante la siguiente paradoja: se considera que Kierkegaard es un pensador relevante por unas tesis de fondo que él mismo en modo alguno defendió. De otro modo: se valora a este pensador danés por lo que parece ser, no por lo que verdaderamente es.

Kierkegaard no es conocido por sus discursos edificantes y otras obras firmadas con su nombre propio, sino fundamentalmente por las seudónimas. Pero, de ser completamente verdad que en éstas ‘ni una sola palabra refleja su pensamiento’, ¿por qué se le tiene como pensador relevante? Además, unas obras seudónimas son bien distintas de las otras, pues unas las escribe para no cristianos, otras para quienes se creen cristianos, etc. Poole sostiene dos principios en las obras seudónimas de Søren Kierkegaard: uno, que son heterogéneas y deben ser leídas según sus diferencias, no según sus afinidades; otro, que los autores seudónimos son radicalmente diferentes y, en consecuencia, que los conceptos de cada una de esas obras deben ser distinguidos de las otras, incluso si las expresiones son idénticas³⁰. No obstante, aunque hay que hacer distinciones temáticas entre un tipo y otro de obras kierkegaardianas, parece conveniente entender de modo atemperado la referida afirmación de Søren respecto de sus obras seudónimas, y eso por muchos motivos:

burlador. *Sobre la naturaleza y el significado de sus obras seudónimas*, Madrid, Cátedra, 1990, Prefacio, p. 22.

29 ‘Primera y última declaración’, incluida al final del *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

30 Para Poole, Virgilius Haufniensis es pagano; Johannes de Silentio representa el mundo del *Antiguo Testamento*; Constantin Constantius, el estadio ético; Johannes Climacus ocupa una posición menor que el precedente. Cfr. POOLE, R., “‘Mywish, my prayer’: Keeping the Pseudonimus Apart”, N. J. CAPPELØN – J. STEWART (eds.), *Kierkegaard Revisited*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 156-176.

1) Uno, porque, aunque mucho se intente esconder el pensamiento de un autor, su modo de ser y su mentalidad acaban compareciendo en sus escritos (máxime teniendo en cuenta el carácter sin doblez de Kierkegaard), más aún si en vez de trabajos históricos son literarios (novela, teatro, poesía...); aún más si lo literario está transido de filosofía; por demás, si ese pensamiento se subordina a un fin religioso (cristiano para más señas), como es su caso, porque en ese fin está enteramente implicada la persona del escritor.

2) Otro, porque el modo de decir de Kierkegaard es bastante tajante (aunque no tanto como el de Lutero), y esa radicalidad que aparece en no pocas de sus afirmaciones hay que matizarla. Así, por ejemplo, cuando escribió: “he tenido conciencia de estar actuando dictado (por el Divino Gobierno)”³¹, hay que entender que Kierkegaard tenía el deseo de querer escribir al servicio de Dios, e incluso que fue estimulado al respecto por la divinidad³², pero, obviamente, no se debe entender que escribiera de hecho palabra por palabra lo que el ser divino le dictase, pues sus escritos no son inmunes al error, del que no se puede hacer responsable a Dios³³.

3) Otro, porque, como él mismo declara, lo que deseaba es dejar aparecer a los personajes seudónimos para esconderse él; en rigor, por su personal búsqueda de humildad³⁴.

4) Otro motivo puede radicar en que, si Kierkegaard no hubiese aceptado en buena medida el fondo que manifiesta en sus obras seudónimas, posteriormente no hubiese ratificado que eran suyas, o de haberlo hecho, hubiese concretado que en modo alguno estaba de acuerdo con los puntos centrales de ellas.

5) El motivo tal vez más importante es que, tanto en las seudónimas como en las que firma con su propio nombre, Søren Kierkegaard defiende tesis

31 *Punto de vista*, ed. cit., p. 95.

32 “Quiero agradecer a la Providencia, la que de múltiples formas me ha estimulado en mi aventura”. ‘Primera y última declaración’, incluida al final del *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

33 También declara deberle a su padre su trabajo como escritor: “Quiero traer a la memoria, en agradecido recuerdo, a mi padre ya fallecido, el hombre a quien más debo, también en lo que respecta a mi trabajo”. *Ibid.*, 606. Pero es obvio que lo que le debe es el ejemplo, no la inspiración y la concreta forma de redacción, pues al principio de su andadura literaria ambos vivían separados, y cuando Søren empezó a publicar sus grandes obras su padre ya había muerto en agosto de 1838.

34 “Su importancia... reside... en no querer tener importancia, en querer, en un retirarse que consiste en la distancia de la doble-reflexión”. *Ibid.*, p. 607. Cfr. asimismo: *Diario* (1846) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 168.

de fondo que son las mismas en ambas, aunque obviamente no todas ellas lo sean. Para este menester es especialmente esclarecedor su ingente *Diario*.

6) Además, es claro que en el mismo *Post-scriptum* –donde aparece la drástica afirmación en que Kierkegaard pone distancia entre sus escritos y su propio pensamiento–, él mismo incorporó frases textuales que aparecen en su *Diario*. De modo que si esas tesis no respondiesen a su mente, tampoco lo manifestaría su *Diario*. Pero es claro que los pensamientos de su *Diario* él los acepta como suyos (y la crítica posterior también).

En suma, a Søren Kierkegaard le va lo dicho por él mismo: “no soy un autor típico, sino uno que ha cooperado de modo a que los seudónimos pudieran llegar a ser autores”³⁵, pero esa atipicidad no le exonera de responsabilidad en cuanto a buena parte del fondo temático que los seudónimos refieren. De lo contrario, no hubiese pedido disculpas en primera persona por el posible desagrado que los personajes seudónimos podían causar al lector³⁶. Con todo, cabe preguntar: ¿Qué tesis de sus obras seudónimas son suyas?, ¿hasta que punto Kierkegaard defiende sus propias ideas en sus obras seudónimas? Buscar esas tesis y esa medida es donde radica la dificultad³⁷. ¿Cómo esclarecerla? Esta es quizá la cuestión clave en una introducción metodológica a Kierkegaard.

Se puede proponer el siguiente criterio: lo que comparezca en las obras seudónimas que sea ratificado en sus obras religiosas –que firma con nombre propio–, y asimismo en las autobiográficas –en especial, en su *Diario*–, tales tesis responden a su mente. Tal vez debido a este problema hermenéutico Fabro basó su interpretación del pensamiento kierkegaardiano en el *Diario* de Søren Kierkegaard, obra peculiar que ni es seudónima ni religiosa, sino esclarecedora de su propia mentalidad. Y lo mismo habría que decir de otras dos obras suyas: *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor* y *Sobre mi actividad de escritor*. El mejor modo de proceder será pues el sistémico: las tesis que comparezcan en los tres grupos de obras kierkegaardia-

35 *Ibid.*, p. 606.

36 “En la medida en que los autores seudónimos hayan ofendido a cualquier persona respetable de cualquier forma, o quizá a cualquier hombre que yo admire, en la medida en que los autores seudónimos de cualquier forma hayan molestado o hecho ambiguo cualquier bien real en el orden establecido, entonces no hay nadie más decidido a pedir disculpas que yo, que soy el que carga con la responsabilidad del uso de la pluma guiada”. *Ibid.*, pp. 606-7.

37 Cfr. MESSAGE, J., “Kierkegaard, philosophe difficile”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 7-17.

nas (las seudónimas, las firmadas con su nombre, y las autobiográficas) son indudablemente suyas.

En efecto, en su *Diario* se ratifican ciertas tesis centrales de los libros seudónimos. Recuérdese asimismo que en *Punto de vista* se afirma que la totalidad de la obra de Kierkegaard se relaciona con el cristianismo; de manera que las obras seudónimas no son completamente independientes de las otras, sino que tienen la intención de conducir al lector al cristianismo; pero mal conducirían a él si no se hubiese expuesto en cierto modo qué se entiende por dicha religión. Asimismo, en *Sobre mi actividad de escritor* Søren Kierkegaard indica que el movimiento de su tarea como escritor va desde lo estético a lo religioso pasando por lo filosófico, tema que aparece, tal cual, en la seudónima *Etapas en el camino de la vida*. Añade también lo mismo que en *Punto de vista*, a saber, que la intención religiosa está presente en él.

No parece, pues, que haya que marcar una distinción radical entre las obras seudónimas y las firmadas con nombre propio por Kierkegaard en lo que a buena parte del fondo se refiere, pues en todas ellas –salvo los argumentos de algunos de sus personajes en alguna de sus partes– se comprueba que Søren Kierkegaard vierte su propio pensamiento. Así, por ejemplo, en *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est* se puede tomar en parte a Johannes Climacus por Kierkegaard, porque la *Introducción* es autobiográfica, ya que, aunque relatada por dicho personaje, no obstante describe el trato de Søren con su padre en el hogar familiar. No se puede tomar, en cambio, la duda, que en esa obra aparece, como el método de la filosofía, porque si bien Kierkegaard la ejerció, e incluso la defendió en su obra previa *El concepto de ironía*, pronto la sustituyó por la certeza de la fe (con el consecuente abandono de la ‘filosofía’) y, además, que la duda sea método de la filosofía lo negó en su *Diario*. *O lo uno o lo otro* y *La repetición* son asimismo, en parte, autobiográficas, y algunos de sus temas centrales –la *elección*, y la *melancolía*, por ejemplo y respectivamente– los rubrica Søren Kierkegaard en otras obras no seudónimas. Sin embargo, no hay que aceptar de ellas, por ejemplo, el ‘amor estético’ y su consecuente ‘rotación de los cultivos’ que se describe en la primera, o que todo sea novedoso o caleidoscópico como se afirma en segunda, pues ya se ha indicado que Kierkegaard afirmó en su *Diario* que acepta y agradece la existencia de cierta ‘repetición’ en la vida³⁸.

Asimismo, en *Temor y temblor* manifiesta su propio modo de entender y de vivir la *fe* (fiducial) tal como ésta aparece en los *Discursos edificantes*.

38 Cfr. *supra*, cap. II, nota 43.

Algunos comentadores afirman que en la primera se exagera en exceso e irónicamente el patetismo de la fe de Abraham. Eso es verdad, pero no hay que exonerar de *pathos* la rotundidad con que entiende dicha fe en los escritos religiosos. Con otros ejemplos: en *Migajas filosóficas*, aparte de su admiración por Sócrates, comparece su tesis central de oponer la fe a la razón, tema que recorre su entera producción. En *El concepto de angustia* ofrece su modo de concebir el pecado y la libertad tal como los concibe en sus escritos religiosos. Al margen de la primera parte de *Etapas en el camino de la vida* (que es un diálogo *more* platónico en el que intervienen diversos personajes y, por tanto, diversos modos de pensar que no son propios de Søren Kierkegaard), que la segunda y tercera parte de esta obra revelan su pensamiento es claro, porque el tema central de la segunda –el paso de la vida estética a la ética y de ésta a la religiosa– está expuesto en el trabajo autobiográfico *Sobre mi actividad de escritor*, y porque la tercera es parte de su *Diario*, a la que le añade carga literaria.

Asimismo, en el ‘Apéndice’ del *Post-scriptum* (firmado con el seudónimo ‘Johannes Climacus’) afirma que “todo el libro trata sobre mí”³⁹. De modo que la sentencia ‘No hay ni una sola palabra en las obras seudónimas que sea mía’ que aparece en el apartado ‘Primera y última explicación’ del Apéndice de esta misma obra, es matizable, porque de ser radicalmente verdad, como las tesis defendidas en tales obras las sigue manteniendo en sus obras autobiográficas y religiosas, tampoco éstas reflejarían su mente, asunto que él no estaría dispuesto a admitir, entre otras cosas porque con ello pondría en entredicho su tan encomiada *sinceridad*⁴⁰, y, asimismo, la autenticidad de su vida religiosa.

Kierkegaard sostiene que sus obras estéticas las concibió como un ‘engaño’. De ser esto rotundamente verdad, dado que en todo engaño siempre hay parte de verdad, al menos en esa medida habría algo de verdadero, es decir, algo que respondiese a su propio pensamiento. Con todo, lo característico de su modo de ‘engañar’ estriba en que es ‘un engaño al revés’. En efecto, la usual mentira radica en decir una verdad a medias con el fin de rebajar el contenido a entender por parte del oyente. Pero en las obras seudónimas

39 *Post-scriptum*, ed. cit., p. 597. Y añade: “de su significado excepto como lector, no tengo ni la más remota relación personal con ellos”. *Ibid.*, p. 604.

40 “Siempre he considerado como cosa esencial la sinceridad”. *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 51. Para Jaspers la máxima exigencia de Kierkegaard era la *sinceridad*. Cfr. JASPERS, K., “Kierkegaard hoy”, en AA. VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 52.

Søren Kierkegaard dice verdades a medias de tal modo que el lector, *al ver claro el engaño* que las mentiras expuestas ofrecen, tiende a repudiarlas, a salir de ellas y aceptar lo que se ofrece como única salida: el *cristianismo*. Como se ve, un engaño manifiesto no es tal; manifestar que una mentira es mentira es decir una verdad.

En efecto, en *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor* Kierkegaard escribió que desde el punto de vista de toda su actividad como autor la obra estética es un ‘engaño’, y en eso estriba la más profunda significación del uso de seudónimos... Pero añade que se puede engañar a una persona ‘por amor a la verdad’. En ese caso, ¿qué significa ‘engañar’? Significa –como manifiesta en su *Diario*– que no se debe empezar directamente con la materia que uno quiere comunicar (el cristianismo) sencillamente porque el oyente no la escucharía. Por tanto, el ‘engaño’ estriba en el hecho de que uno habla de estética simplemente para llegar al tema religioso.

En consecuencia, hay que preguntar: ¿acaso el fin de las obras estéticas es radicalmente distinto de las religiosas? Es claro que no, pues en ambas el fin es llevar al lector al cristianismo. Por tanto, al menos en el *fin* no hay disparidad entre unas obras y otras, es decir, que Søren Kierkegaard no ‘miente’ respecto del fin de ambas. Ahora bien, ¿qué temas se incluyen en ese ‘fin’? Se puede sostener que pertenecen a ese fin las siguientes tesis, que son correctas:

- 1) La estética kierkegaardiana es humanizante, pues pretende humanizar a los lectores, en orden a cristianizarlos después.
- 2) Su pensamiento es de *crítica al conocer objetivo, defensa del subjetivo* y afirmación de la hegemonía de la *voluntad* sobre la razón.
- 3) Defiende la *primacía del amor* sobre otras dimensiones humanas, y entiende el amor en primer lugar como *aceptación* más bien que *donación*.
- 4) Su concepción del hombre es de *relación* con Dios.

Por otra parte, si se revisan todos los escritos de Kierkegaard, se advierten, al menos, algunas otras tesis centrales que son deficientes:

- 1) Su antropología versa sobre el ‘modo de existir’ más que sobre el ‘ser’ humano⁴¹.

41 Søren Kierkegaard no distingue adecuadamente estas dos dimensiones, por mor de su gnoseología. El *acto de ser* humano es la intimidad, o con palabras clásicas, el espíritu, el corazón. La *existencia* (*Tilværelse*) de la que habla Kierkegaard es un intento de alcanzar la individua-

- 2) Su *existencialismo* no equivale a *realismo*.
- 3) No hay suficiente distinción entre *antropología* y *ética*.
- 4) En su teología prevalece el *fideísmo*.

De modo que se puede sostener que, tanto las primeras cuatro tesis, como las otras cuatro, ya aparezcan en sus obras seudónimas, ya en las firmadas por Søren Kierkegaard, manifiestan su pensamiento.

3. LA FINALIDAD

¿Por qué unas de sus obras las firmó con seudónimos, mientras que las otras las refrendó con su nombre propio? Sencillamente por un fin pedagógico, pues las seudónimas son conducentes a lo religioso desde el ámbito estético, escritas con ironía para aquellos lectores que están en el estadio superficial de la vida. Además, como en su época el nombre de Kierkegaard no tenía buena prensa, prefirió recurrir a seudónimos. En cambio, de las que son netamente religiosas, el autor no tenía por qué ocultar su autoría para defender abiertamente el cristianismo⁴². En su *Diario* escribió que “eso que espero obtener con mis escritos es dejar un panorama de la realidad cristiana y de su situación tan exacta en el mundo que un joven noblemente entusiasta pueda encontrarse una carta tan precisa de la situación, casi una topografía de las instituciones más famosas. Yo no he tenido la ayuda de un escritor similar”⁴³.

lidad humana pero haciendo hincapié en el movimiento (*Bevægelse*), en el fluir del despliegue biográfico y manifestativo de esa actividad interna y neurálgica, novedosa e irreplicable, que es la intimidad. Esta indistinción es correlativa, como es obvio, con la insuficiente distinción entre antropología y ética. Aquí Kierkegaard adolece del mismo error que otros muchos antihegelianos: puesto que no critican la gnoseología hegeliana, sólo son capaces de superar el conceptualismo desde la temporalidad. No descubren que dentro de lo intemporal también cabe lo inconceptualizable. Kierkegaard sólo puede oponer al concepto universal la existencia particular empírica, y por ello, la distinción real entre acto de ser y existencia no estuvo en el punto de mira de Kierkegaard, porque éste centró su mirada en otra diferencia: la que media entre la *existencia real singular* y el *concepto ideal universal* de ella (cfr. *Diario* (1850) trad. de M.A. Bosco, 313).

42 “Todas las obras escritas con seudónimo son mayéuticas. Esa, precisamente, es la razón de que todas esas obras fueran escritas con seudónimo, mientras que la comunicación directa religiosa (que estaba presente desde el principio como una sugestión brillante) llevó mi propio nombre”. *Punto de vista*, ed. cit., p. 177. Para Holmes Hartshorne, “la ironía, el cristianismo y la melancolía constituyeron los factores formativos de la labor de Kierkegaard como escritor”. HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 97.

43 *Diario* (1848) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 95.

Defender el cristianismo fue el objetivo de las publicaciones kierkegaardianas, como él mismo manifestó: “llamar la atención sin autoridad sobre la religión, sobre el cristianismo, es la categoría de toda mi actividad como autor considerada íntegramente”⁴⁴. En virtud de ello añadió: “la táctica en uso durante mucho tiempo ha sido emplear todos los medios para conseguir que la mayor parte, y si hubiese sido posible todos, entraran en el cristianismo”⁴⁵. Y ello hasta el punto de que Søren Kierkegaard se considera a sí mismo como un mero instrumento al servicio del anuncio de la religión revelada: “yo he sido un instrumento para llevar un poco más de verdad a las imperfectas existencias que llevamos”⁴⁶. El modo que tiene de ser instrumento es particular. Como se intuye en esta última cita, el escritor danés no pretende ejercer la labor que sería propia del misionero —el anuncio de la doctrina y la dispensa de sacramentos—, sino una cristianización de otro tipo: despertar las existencias individuales para hacerles patente que su único sentido posible se encuentra en la religión cristiana. En su *Diario* se lee esta frase esclarecedora: “Yo he sido hecho para estimular la interioridad, no para la difusión del cristianismo”⁴⁷.

Kierkegaard no produjo tanto para ser célebre socialmente, pues él mismo escribe que “buscar el aplauso del ‘momento’ es lo mismo que correr tras de su propia sombra. Ésta huye de quien la persigue”⁴⁸. Perseguir ese fin conlleva, además, muchas desventajas: conformarse con lo logrado, que no pocas veces es mediocre, porque lo que el gran público del momento alaba no suele ser de mucho calado; subordinar la verdad a la fama u otros intereses sociales, pragmáticos, etc. Recuérdese que los que en la historia han pasado por pensadores ‘clásicos’ fueron, si no desconocidos, más bien criticados que apreciados por sus coetáneos.

En su *Diario* Søren Kierkegaard escribió una inversión irónica del texto evangélico que dice así: “Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros vestidos de lobos pero por dentro son ovejas; ¡los fraseólogos!... porque son en realidad lobos sistemáticos”⁴⁹. En una obra seudónima se lee “quien

44 *Punto de vista*, ed. cit., p. 183.

45 *Punto de vista*, ed. cit., p. 187.

46 *Punto de vista*, ed. cit., p. 189.

47 *Diario* (1851) ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 41.

48 *Diario* (1846) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 144.

49 *Diario* (1837) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 119. Para ver el consejo evangélico genuino, cfr. *Mt.*, VII, 15.

escribe no habla”⁵⁰. En otra, que “el lenguaje existe para ocultar las ideas, es decir, que no se tiene ninguna”⁵¹. Con todo, ¿por qué Kierkegaard recurrió a escribir tanto? Una posible respuesta podría ser la siguiente: para hacer valer las pocas ideas verdaderas que se tienen, es decir, para que éstas lleguen a los demás a lo largo del espacio y del tiempo. Otra posible contestación sería que quienes hablan poco —como era el caso del solitario pensador danés— recurren a escribir más: pues no se pueden llevar a cabo las dos actividades a la vez en caso de que los temas de ambas *praxis* sean diversos.

El escritor lleva a cabo su actividad cuando se presenta la *ocasión*, escribió Kierkegaard, ya que “la ocasión es de la mayor importancia en cualquier producción, pues es ella la que, en rigor, hace inclinar la balanza con respecto al verdadero valor estético de la misma”⁵². Por su parte, la ocasión se da cuando concurre la *inspiración*, pues “la inspiración y la ocasión son inseparables”⁵³. Pero también se podría indicar que escribió mucho “porque deseaba ayudar a los hombres, particularmente a los hombres de su tiempo, a ver claro en ellos mismos, a reconocer el tipo de vida que representaban de hecho, a exigir ante todo y sobre todo, la veracidad, la sinceridad, en lo que atañe a la vida y a la fe”⁵⁴. Además, por haber dejado su pensamiento por escrito, también ha ayudado en ese sentido a la posterioridad.

Como se ha indicado, Kierkegaard confiesa que en todos sus trabajos “lo religioso está presente desde el principio. Inversamente, lo estético (que Søren resaltaba al inicio) está presente otra vez en el último momento”⁵⁵. En efecto, él mismo escribe que “el primer grupo de escritos representa la producción estética, el último grupo es exclusivamente religioso: entre ellos,

50 ‘El primer amor, comedia en un acto de Scribe’, en *O lo uno o lo otro*, I, ed. cit., p. 256.

51 *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 199. Lo mismo defiende en su diario: “Se debe decir que los hombres tenemos el don del lenguaje no por esconder los pensamientos..., sino para esconder la falta de pensamientos”. *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 121.

52 *Ibid.*, p. 247. “La ocasión es una categoría de la finitud y resulta imposible para el pensamiento inmanente aprehenderla, pues es demasiado paradójica para ello. Esto se percibe también en el hecho de que lo que surge de la ocasión es completamente distinto de la ocasión misma, lo cual es absurdo para cualquier pensamiento inmanente. Pero por eso es la ocasión la más entretenida, la más interesante, la más importante de todas las categorías”. *Ibid.*, pp. 249-250.

53 *Ibid.*, p. 249.

54 HOFFDING, H., “Søren Kierkegaard”, en A. A. VASSEND (ed.), *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913, p. 18.

55 *Punto de vista*, ed. cit., 15. Cfr. sobre este tema: SAVI, A., *Kierkegaard, Religión and Existence. The voyage of the Self*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000.

como punto decisivo está *Post-scriptum*⁵⁶, del que ya se ha señalado que ni es estético ni religioso, sino más bien filosófico, aunque no enteramente. La razón de empezar por obras estéticas para pasar luego a las religiosas la ofrece él mismo: “el escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas”⁵⁷. Eso significa abajarse, aprender del posible lector⁵⁸, llamar estéticamente su atención. De lo que precede se deduce que Kierkegaard buscó la estética como medio persuasivo (*mayéutico*) para llevar al lector a lo religioso⁵⁹.

¿Cómo distinguir a un verdadero autor religioso? Kierkegaard responde que se diferencia de los demás en que es perseguido, pues “un autor religioso que está en el mundo no es *eo ipso* un autor religioso... Cuando cualquiera le pregunta en qué basa su pretensión de que está en lo cierto y de que es la verdad la que proclama, él contesta esto: ‘lo demuestro por el hecho de que soy perseguido’; esta es la verdad y puedo probarlo por el hecho de que soy burlado”⁶⁰, ya que “el hombre esencialmente religioso es siempre polémico”⁶¹. Otras veces llama a esa oposición ‘dialéctica’: “mi obra, desde el principio al fin, es dialéctica”⁶². La palabra ‘dialéctica’ la tomó de Hegel, pero a diferencia del pensador germano (que la atribuyó a la marcha de la razón), Søren Kierkegaard la concibió, sobre todo, en clave humana, enten-

56 *Ibid.*, p. 17.

57 *Ibid.*, p. 34.

58 “Ser maestro no significa simplemente afirmar que una cosa es así, o recomendar una lectura, etcétera. No, ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz. La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma que él lo entiende”. *Ibid.*, p. 39. Y más adelante añade: “Un maestro demasiado preocupado sobre la opinión que sus alumnos pueden tener de su instrucción, sus conocimientos, etc. un maestro tal, cuando pretende enseñar, es incapaz de mover pie o mano”. *Ibid.*, p. 45.

59 En efecto, “un autor religioso... tiene que ser, al mismo tiempo, un escritor estético y religioso, pero sobre todo, no debe olvidar una cosa, la intención de toda su empresa, que lo que debe decisivamente salir adelante es lo religioso”. *Ibid.*, p. 44.

60 *Ibid.*, p. 78.

61 *Ibid.* Así se describía Søren Kierkegaard a sí mismo: “yo soy también polémico por naturaleza”. *Diario* (1851-52) ed. cit., de C. Fabro, vol. 8 (1982), p. 227.

62 *Ibid.*, p. 19. Kraege sostiene que Søren sólo tiene un ‘tipo’ de dialéctica, la cual se remonta a Sócrates, y que él aplica a varios temas: la filosofía, la teología, la existencia, la comunicación... Consiste en la oposición radical de dos polos contradictorios. Cfr. KRAEGE, J. D., “La dialectique kierkegaardienne”, *Revue de Théologie et Philosophie*, 118 (1986), pp. 47-66. Cfr. asimismo: LUNARDI, L., *La dialettica in Kierkegaard*, Padua, Liviana, 1982; OLSEN, M., “La dialectique de la communication herméneutique kierkegaardienne”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 141-154.

diendo por tal la lucha personal, tensión, en la propia vida contra la hegemonía de lo objetivo (lo estético), para llegar a ser subjetivo (ético y ético-religioso)⁶³.

Sus escritos iniciales –ya se ha indicado– son más bien estéticos que religiosos, pues escribe: “no era mi intención original llegar a ser un escritor religioso”⁶⁴. Pero pronto se puso al servicio de lo que él llama ‘la idea’, *la defensa del cristianismo*: “Yo soy como un espía al servicio de un poder más alto, al servicio de la idea”⁶⁵. Otras veces habla de servir a la verdad: “mi polémica está al servicio de la verdad, porque ésta es *eo ipso* sufriente. Por eso no se la entiende...: o mejor: la mayor parte realmente no se arriesga a entenderla y algunos no la quieren entender”⁶⁶. Tal verdad es fundamentalmente el cristianismo. Søren Kierkegaard puso su vida a su servicio, pero no al servicio del cristianismo ‘oficial’, sino al del que él juzgó auténtico: “Así me comprendo a mí mismo en mi actividad como escritor. Poner de evidencia la ilusión de la cristiandad y abrir los ojos sobre lo que es llegar a ser cristiano”⁶⁷. En efecto, la mayor parte de su producción es de trasfondo cristiano: “Así pues, toda la actividad literaria va encaminada al problema de llegar a ser cristiano en la cristiandad; y esta es la expresión de la parte que el Divino Gobierno tuvo en mi profesión de escritor: que ha sido el escritor mismo quien ha sido educado, aunque con conciencia de ello desde el primer momento”⁶⁸.

Como las propias palabras del autor indican, “el movimiento descrito por mi actividad de escritor es éste: desde el poeta (desde el estético), desde la filosofía (desde la especulación), al señalamiento de la definición más cen-

63 Cfr. Krents sostiene que la dialéctica kierkegaardiana en *el Post-scriptum* se establece entre dos polos: lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito. Cfr. KRENTS, A., “Kierkegaard’s dialectical image of human existence in *The concluding unscientific postscript* to *The philosophical fragments*”, *Philosophy Today*, 41/2 (1997), pp. 277-287. Cfr. asimismo: WESTPHAL, M., *Becoming a self. A reading of Kierkegaard’s Concluding unscientific postscript*, West Lafayette, Purdue University Press, 1996.

64 *El instante*, ed. cit., p. 110.

65 *Ibid.*, p. 111. “En mi opinión, no debe significar que yo he vencido, sino que la idea ha vencido por mi intermedio, aunque yo tenga que ser sacrificado”. *Diario* (1846) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 144.

66 *Diario* (1949-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 61.

67 *Punto de vista*, ed. cit., p. 113. Por eso escribe: “Me he reído del prestigio y del honor mundanos”. *Ibid.*, p. 116.

68 *Punto de vista*, ed. cit., p. 116. “El movimiento no va de lo simple a lo interesante, sino de lo interesante a lo simple, el llegar a ser cristiano”. *Ibid.*, p. 121.

tral de lo que es el cristianismo; desde la seudónima *Alternativa*, a través del *Post-scriptum*, con mi nombre de editor, a los *Discursos sobre la comunión de los viernes*, dos de los cuales fueron pronunciados en la iglesia de Nuestra Señora. Este movimiento se cumplió o descubrió *uno tenore*, de una sola respiración, si me es permitido usar tal expresión, de forma que mi profesión de autor, vista íntegramente, es religiosa de lo primero a lo último, cosa que todo el mundo puede ver si desea verlo, y por tanto, debería ver”⁶⁹. Ese movimiento tenía un objetivo: la *simplicidad*⁷⁰.

Una última cuestión: ¿a qué debe Kierkegaard tanta productividad? Según él, por una parte, a una inclinación natural⁷¹, y por otra, a un don divino⁷², pues él mismo confiesa: “Yo he tenido conciencia de estar actuando dictado, y eso desde el principio. El proceso es éste: una naturaleza filosófica y poética se aparta para llegar a ser cristiana”⁷³. Por lo demás, pese a que Søren Kierkegaard deploraba en sus contemporáneos el estilo prolijo en la redacción, no supo evitar ese defecto, y ello, seguramente por afán apologético, es decir, para persuadir al lector sobre el cristianismo, pero no a modo de argumentos y contraargumentos académicos, sino a manera de exposicio-

69 *Punto de vista*, ed. cit., p. 175. Cfr. sobre esto: GIGANTE, M., *Religiosità di Kierkegaard*, Napoli, Morano, 1972; HOFFMANN, R., *Kierkegaard et la certitude religieuse*, Genève, 1907; MARION, F., “Søren Kierkegaard. Pensador subjetivo religioso”, *Logos* (Cali) 6 (1973), pp. 25-48; POJMAN, L. P., *Kierkegaard's philosophy of religion*, San Francisco-London, International Scholars Publications, 1999; SCIACCA, M. F., *La esperienza religiosa del 'io in Hegel e Kierkegaard*, Palermo, Palumbo, 1948.

70 “El objeto del movimiento es alcanzar la simplicidad”. *Punto de vista*, ed. cit., p. 177.

71 “Sé con Dios que mi labor como autor fue el resultado de un irresistible impulso interior”. *Punto de vista*, ed. cit., p. 10. “Ser escritor: eso sí que me agrada. Si tuviera que ser sincero, debería decir que he estado enamorado del producir, pero con una aclaración: a mi modo”. *El instante*, ed. cit., p. 19.

72 “He necesitado a Dios cada día para que me amparara de una excesiva riqueza de pensamientos. Dad a una persona semejante talento productor, y juntamente con él débil salud, y sin duda aprenderá a rezar”. *Punto de vista*, ed. cit., p. 88. Y en otros pasajes añade: “Así pues, en el curso de toda mi actividad de escritor yo he necesitado constantemente la ayuda de Dios”. *Ibid.*, p. 89. “El Divino Gobierno me ha educado, y la educación se refleja en el proceso de productividad”. *Ibid.*, p. 94.

73 *Ibid.*, p. 95. Y más abajo se lee: “Yo soy aquel que ha sido educado, o cuya profesión de autor demuestra lo que es ser educado para llegar a ser cristiano. En cuanto esa educación me presiona y en la medida en que me presiona, yo presiono a mi vez sobre esta época; pero yo no soy un maestro, sino solamente un discípulo”. *Ibid.*, p. 97.

Juan Fernando Sellés

nes literarias asequibles a cualquier intelectual. Por eso hay en él “una sustitución de la Lógica (construida a base de conceptos) por la Retórica (confeccionada mediante imágenes)”⁷⁴.

74 FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1996, p. 196. Søren decía de sí que tenía “un sentido excepcional por la retórica”, *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 19. Cfr. sobre este tema: BILLESKOV, F. J., “La rhétorique de Kierkegaard”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 83-94.

CAPÍTULO IV

ANTECEDENTES Y ENCUADRAMIENTO

1. FUENTES¹

Algunos autores mencionan como predecesores del *existencialismo* a Sócrates, Marco Aurelio, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, Montaigne, Pascal, Rousseau, Maine de Biran, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental. Otros señalan también a Bergson. Demos un repaso a estas posibles fuentes en el caso de Kierkegaard, siguiendo la cronología de publicación de algunos trabajos que han estudiado este punto.

En 1913, centenario del nacimiento de Søren Kierkegaard, Höffding leyó una conferencia en la que expuso que los orígenes daneses de las ideas kierkegaardianas están en Holberg, Suedorf, Feschow, los Anders, Sandae, Aersted, los Libbern y Poul Möller². Indicó que todas ellas se podían caracterizar “como un esfuerzo por mantener, fundándose en la experiencia, las diferencias individuales; para afirmar la importancia de lo que hay de más personal, de más íntimo en la vida de los hombres”³.

1 Los textos más exhaustivos para el tema de las fuentes en Søren Kierkegaard son: LEE, C. B. – STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard and the Bible*, Tome 1: *Old Testament*; Tome 2: *New Testament*, Farnham, Ashgate, 2010; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and the Greek World*. Tome 1: *Socrates and Plato*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2010; Tome 2: *Aristotle and other Greek authors*, ed. cit., 2010; STEWART, J. – NUN, K. (eds.), *Kierkegaard and the Roman world*, ed. cit., 2010; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, ed. cit., 2008; *Kierkegaard and the Renaissance and Modern traditions*, Tome 1-3, ed. cit., 2009; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 1-3, Farnham, Ashgate, 2009; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and his German contemporaries*, Tome 1-3, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2008.

2 Poul Martin Möller (1794-1838), poeta y escritor danés, autor de uno de los poemas de más éxito nacional: *Alegría sobre Dinamarca*. Siendo profesor en la Universidad de Copenhague conoció y trató a Kierkegaard, y éste le dedicó su obra *El concepto de angustia*.

3 HOFFDING, H., ‘Søren Kierkegaard’, en A. A. VASSEND (ed.), *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913, 19-20.

En 1930 Ruttenbeck veía clara en Kierkegaard la influencia de Fichte, Schleiermacher y Grundtvig⁴. Otros comentadores de Søren Kierkegaard han puesto de relieve sus lecturas cristianas: Orígenes, San Irineo, el Crisóstomo, Tertuliano, Tomás de Kempis, Hugo de San Víctor, Suso, Silesio, Savonarola, Fenelón, Madame Guyon, Arndt, Tersteegen, etc. Por su parte, en el libro de Koch sobre Søren, editado en 1934, se lee que la lectura de Schopenhauer le influyó sobre todo al final de su vida y especialmente en lo respecta al pesimismo⁵.

En 1945 González Álvarez resumió las indudables influencias de Hegel en Kierkegaard en cuatro puntos: a) oposición entre pensamiento (*posibilidad*) y existencia (*realidad*); con todo, esta antítesis ya la había formulado Leibniz; b) modelo de la tríada hegeliana aplicado, en su caso, a los tres estadios de la existencia: estético, ético y religioso; c) oposición tomada del joven Hegel entre realidad cambiante y concepto estático; d) autocrítica a su propia filosofía por parte de ambos autores⁶. Ese influjo en este campo se ha detectado a lo largo del s. XX⁷. Recientemente, esas relaciones las ha puesto

-
- 4 Cfr. KLOEDEN, W. von "Kierkegaard and J. G. Fichte", en THULSTRUP, N. (ed.), *Kierkegaard and speculative idealism*, Copenhagen, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 114-143; HIRSCH, E., *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930-1933, pp. 471-476. Cfr. asimismo: SCHIDINGER, H. M., "Kierkegaard und Fichte", *Gregorianum*, 62 (1981), pp. 499-541; SPERA, S., "Kierkegaard et Schleiermacher", en AA. VV., *Schleiermacher*, Padova, CEDAM, 1984, pp. 435-463.
 - 5 "Él (Schopenhauer) no es más que un pesimista sobre lo serio". *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 101. Cfr. sobre la comparación entre ambos autores: KOCH, C., *Søren Kierkegaard*, trad. de Nicolet, A., Paris, Société Commerciale, 1934, pp. 206-7; URDANIBIA, J. (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990; VIALLANEIX, N., "Schopenhauer et Kierkegaard", *Romantisme*, 32 (1981), pp. 47-64.
 - 6 GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CSIC., 1945, pp. 73-74. Cfr. asimismo sobre este punto: BENSE, M., *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, México, UNAM, 1969; THULSTRUP, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University, 1980; MÜLLER, G., "Kierkegaard y Hegel", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 4 (1949), pp. 353-387; LIEHU, H., *Søren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1990; TAYLOR, M. C., *Journey to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980.
 - 7 Cfr., por ejemplo, BRUAIRE, Cl., "Hegel et Kierkegaard", *Obliques*, 26 (1981), pp. 167-175; GIRONI, S., "Aut Hegel aut Kierkegaard" en AA. VV., *Cristo nel pensiero contemporaneo*, Palermo, Ed. Augustinus, 1988, pp. 43-51; JARAUTA, F., "Kierkegaard frente a Hegel", *Pensamiento*, 31 (1975), pp. 387-406; MAZZÚ, R., "El tema kierkegaardiano dell' identità e la polemica antihegeliana", *Incontri Culturali*, 7 (1974), pp. 257-267; THULSTRUP, N., "Hegel's stages of cognition in *The phenomenology of spirit* and Kierkegaard's stages of existence in *Concluding unscientific postscript*", *International Journal for Philosophy of Religion*, 14

de relieve Stewart, concretándolas en las diversas obras del danés, y dividiendo el influjo en tres periodos: 1834-43; 1843-46 y 1847-55⁸.

En 1949 Wahl escribió que “si queremos situar a Kierkegaard en medio de otros autores religiosos, hay tres nombres que nos vienen al pensamiento: los de Lutero, Pascal y Hamann. Lutero y Hamann tuvieron sobre él una influencia directa; citó poco a Pascal”⁹. Wahl notó que tanto Pascal como Kierkegaard opusieron la razón a la fe. Y este punto es, seguramente, el que más describe a ambos. Por su parte, Kierkegaard tomó de Hamann –entre otras cosas– la concepción de la religión como locura¹⁰. A esas influencias hay que añadir –según el mismo autor– la de Jacobi, el cual asentó el dilema teísmo-naturalismo, oponiéndose a todo racionalismo. Afirma también que le influyeron Poul Möller, Baader, Schelling y Böhme. Ramussen ha advertido asimismo el influjo de Jacobi en Søren Kierkegaard¹¹.

En 1949 Mounier identificó a Kierkegaard como el tronco del árbol existencialista, del que Maine de Biran y Pascal conformarían la base, y Sócrates, los estoicos, San Agustín y San Bernardo serían las raíces. Por su parte, este árbol echaría dos grandes ramas: una, la *atea*, que se abriría con Nietzsche, autor del que depende la fenomenología de Heidegger, y de cuyo vástago surgiría Sartre; otra, la *cristiana*, de la que nacerían –según el autor personalista– varios brotes: uno, el de cristianos no seguros como Scheler, Jaspers y Landsberg; otro, el ruso, con autores como Soloviev, Chestov y Berdiaeff; otro, el judío, con pensadores como Bergson y Buber; otro, el teológico de K. Barth; otro, el poético de Peguy o Claudel; uno distinto, el de La

(1983), pp. 61-69; ZIMMERMAN, R. L., “Kierkegaard’s immanent critique of Hegel”, *The Philosophical Forum*, 9 (1977-8), pp. 459-474.

8 Cfr. STEWART, J., *Kierkegaard’s relation to Hegel reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

9 WAHL, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1949, p. 416. Cfr. para ver el influjo de Pascal en Søren: HÖFFDING, H., “Pascal et Kierkegaard”, *Revue de Métaphysique*, 30 (1923), pp. 221-246; FUGLSANG-DANGAARD, H., “Pascal et Kierkegaard”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, 10 (1930), pp. 242-263; BASAVE, A., “Pascal y Kierkegaard”, *Revista de Filosofía* (México) 6 (1973), pp. 259-266. Cfr. para ver la influencia de Lutero en Søren: BOHLIN, T., “Luther, Kierkegaard und die dialectike Theologie”, en *Glaube und Offenbarung*, 1926; CONGAR, Y., “Kierkegaard et Luther”, *La Vie Intellectuelle*, 7 (1934), pp. 9-36; ARANGUREN, J. L., “Origen luterano del existencialismo”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 22 (1952), pp. 357-399; LEUBA, J., “Kierkegaard et Luther”, *Obliques* (1981), pp. 149-161.

10 Cfr. sobre este asunto: RODEMANN, W., *Hamann und Kierkegaard*, Teildruck, 1922.

11 Cfr. RAMUSSEN, A. M., “The legacy of Jacobi in Schelling and Kierkegaard”, *Kierkegaard und Schelling*, Berlin, W. De Gruyter, 2003, pp. 209-222.

Berthonière y Blondel; otro, en fin, el cristiano de Marcel. En suma, “Kierkegaard era de estos hombres que, en todo su rigor, no podían tener discípulos, por no haber dejado ningún sistema, y no obstante cuenta con una numerosa posteridad”¹².

En 1951 Iturriz sostuvo que los precursores del existencialismo son San Agustín y Kierkegaard, siendo existencialistas propiamente dos pensadores alemanes, Jaspers y Heidegger, y dos franceses, Marcel y Sartre¹³. En la edición española de 1949 de *Las doctrinas existencialistas* de Jolivet se indicaba que “la influencia del cristianismo”¹⁴ fue la fundamental en Søren Kierkegaard. En 1952 este pensador francés concretaba que el influjo cristiano principal fue el de Lutero¹⁵. Colomer comparte esta tesis¹⁶.

En 1956 Collins escribió que “Kierkegaard sufrió una fuerte influencia de Novalis, Hoffman y los Schlegel. Percibía en ellos una gran fuerza que podría servir para contrarrestar la influencia de Hegel e impedir que su época sucumbiera completamente a estas teorías”¹⁷. Es sabido que estos escritores románticos exaltaron los sentimientos. Por el contrario, Hegel fue el gran crítico del *romanticismo*. Por eso, en su dura crítica a ese movimiento consta una no menos severa censura al sentimiento¹⁸.

12 Cfr. MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 6. Una versión actualizada de ese árbol se encuentra en BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012, p. 218.

13 Cfr. ITURRIZ, J., *Existencialismo*, Zaragoza, El Noticiero, 1951, pp. 45-53.

14 JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976, p. 45.

15 “Conviene ahora evocar la influencia que ha obrado más profundamente sobre el pensamiento de Kierkegaard, que ha modelado más fuertemente su sensibilidad y contribuido por ello de manera decisiva a la génesis de su existencialismo. Queremos referirnos a la influencia del cristianismo –de un cristianismo impregnado de luteranismo–”. JOLIVET, R., *El existencialismo de Kierkegaard*, Madrid, Espasa Calpe, 1952, p. 39.

16 “Su pensamiento (de Kierkegaard) sigue siendo en última instancia luterano y esto por dos razones fundamentales, por su *subjetivismo* y su *individualismo* extremos”. *Op. cit.*, p. 88.

17 COLLINS, J., *op. cit.*, p. 37.

18 “Es sospechoso y más que sospechoso atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada..., porque lo que hay de más en aquél respecto de éstos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario. Por la misma razón, es impropio, en la consideración científica de los sentimientos, buscar otra cosa que no sea su forma y su contenido... como pensado... A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal: su contenido es lo opuesto respecto de él”. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, *Filosofía del espíritu*, ed. de E. Ovejero y Maury, Madrid, 1918, pp. 167-168.

En 1990 Larrañeta defendió que los autores más tenidos en cuenta en las obras de Søren Kierkegaard son, de los antiguos: Sócrates y Platón; de los medievales: San Agustín¹⁹; de los modernos: Lutero y Hegel, y en menor medida, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Hamann, Jacobi, Fichte, K. Daub, Schleiermacher, F.C. Baur, A. Trendelenburg; de sus contemporáneos: los alemanes Lessing y Schelling, su maestro Martin Möller, el filósofo danés J. L. Heiberg, los teólogos H. N. Clausen, A. P. Adler, N. F. S. Grundtvig²⁰. En 1991 Hannay aludió a las lecturas de Kierkegaard sobre Hegel, Schelling, Feuerbach y Fichte²¹.

En 1992 Ronald M. Green explicitó las líneas de influencia de Kant en Kierkegaard²². En el mismo año Torralba Roselló también escribió al respecto²³. Green dijo explicitar ese influjo ‘por primera vez’, y eso debido a la usual separación entre los estudiosos de uno y otro autor. Con todo, esta vinculación ya había sido detectada por Friedman en 1982 y 1986²⁴. Green ex-

19 Sin embargo, la visión kierkegaardiana de Agustín de Hipona es negativa: “Agustín ha hecho un daño incalculable. Toda la doctrina cristiana por siglos y siglos se apoya en la suya, y él ha confundido el concepto de la fe. Agustín ha puesto en boga sin más aquella determinación pagana de la filosofía griega de la fe... Para los griegos la fe es un concepto que pertenece a la esfera de la intelectualidad (...) Desde el punto de vista cristiano la fe habita en lo existencial (...) La fe expresa una referencia de personalidad a personalidad. La personalidad no es una suma de tesis, ni tampoco una cosa inmediatamente accesible”. *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 201. Y más adelante añade: “La confusión en el concepto de la fe viene sobre todo de los alejandrinos. Después lo ha confundido también San Agustín tomando directamente de Platón (en *La República*) la definición de su concepto de ‘fe’”. *Diario* (1853-55) vol. 12 (1982), p. 42. Esta exégesis de San Agustín, que no es correcta, responde al fideísmo de fondo kierkegaardiano.

20 LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban, 1990, Introducción.

21 HANNAY, A., *Kierkegaard*, London – Boston – Melbourne – Henley, Routledge & Kegan Paul, 1991, pp. 2-3; pp. 9-53.

22 GREEN, R. M., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, New York, State University of New York Press, 1992.

23 Torralba Roselló ha puesto de relieve la coincidencia entre la distinción kantiana entre ser y existencia y la ontología de Climacus, la afinidad de Kant y Kierkegaard en el rechazo a las pruebas de la existencia de Dios, a la par que la aceptación de dicha existencia por parte de ambos autores como de una certeza moral o religiosa. Cfr. TORRALBA ROSELLÓ, F., “Las raíces kantianas de la ontología de J. Climacus”, *Studium*, 32/2 (1992), pp. 419-430.

24 En un primer trabajo Friedman, tras notar que el tema de la fe según Kierkegaard es uno de los más estudiados en su tiempo, sostuvo que éste tiene su origen y estructura en Kant. Cfr. FRIEDMAN, R. Z., “Kierkegaard: first existentialist or last kantian?”, *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 159-170. En un segundo trabajo, Friedman –tras notar que A. Wood sostiene que en el tema de la contraposición entre la fe y la razón Kant se anticipó a Kierkegaard–, defien-

puso que aunque en algunas obras de Søren Kierkegaard “resuenan ideas y términos kantianos desde el principio al final, a pesar de las muchas referencias a grandes filósofos y a otros menores, Kant no es mencionado en el texto ni en las notas... (Pero el influjo de fondo, no de forma, es claro, hasta el punto de que –añade–) he tratado de mostrar que Kant es la mayor influencia en el pensamiento ético-religioso de Kierkegaard”²⁵. Estas influencias kantianas se pueden resumir –según dicho autor– en las siguientes: crítica a las pruebas para demostrar la existencia de Dios; rechazo de la ética eudaimonista aristotélica; la trascendencia y separación de la fe respecto de las ideas de la razón y de la ética; superioridad de la razón práctica sobre la teórica. Con todo, hay algo –indica este autor– en lo que Kierkegaard en modo alguno podía estar de acuerdo con Kant: en considerar ‘la religión dentro de los límites de la razón’.

Pero son precisamente la separación y superioridad de la fe respecto de la razón y la oscuridad de la fe, los temas más importantes para Søren Kierkegaard; y en ellos el danés siguió, sobre todo, a Lutero. Por tanto, se puede decir que la tesis de Ronald M. Green es correcta en la medida en que Kant debe su impronta al fundador del protestantismo. A su vez, cabe señalar –como ya se ha indicado–, que el Reformador protestante influyó tanto en el danés como Ockham en el fundador del protestantismo.

En 1993 Torralba Roselló afirmó las siguientes raíces del pensamiento de Kierkegaard: el texto que más le influyó –escribe– es uno del Catecismo de N. Balle (1791), inspirado a su vez en el *Pequeño Catecismo* de Lutero. “La lectura del catecismo de Balle –añade– marcó decisivamente el pensamiento teológico de Kierkegaard”²⁶. Agregó que “para Kierkegaard la dogmática debe llegar a comprender que no es posible comprender. Se lamenta, pues, del celo racionalista de Martensen, padre del hegelianismo en Dinamarca”²⁷. Se nota que Søren Kierkegaard siguió el magisterio de Martensen en lo que

de que la distinción entre ambos en la concepción de la fe estriba en que, para el alemán, la fe es racional y lógica, mientras que para el danés es personal y subjetiva. Cfr. FRIEDMAN, R. Z., “Kant and Kierkegaard. The limits of reason and the cunning of faith”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 19 (1986), pp. 3-22.

25 Cfr. GREEN, R. M., *op. cit.*, pp. 207-8. Más adelante añade: “Kant is, in a sense, Kierkegaard’s intellectual father (a pesar de que) Kierkegaard was able to obscure his own intellectual paternity”. *Ibid.*, p. 217; “Can be no doubt that Kant played a major role in Kierkegaard’s intellectual formation”. *Ibid.*, p. 219.

26 TORRALBA ROSELLÓ, F., *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1993, p. 278.

27 *Ibid.*, pp. 288-9.

se refiere a los tres escalones de cercanía a Dios: paganismo, judaísmo y cristianismo, pero rectifica sus tesis hegelianas. También le influyó la exégesis bíblica de H. N. Clausen, pero rechazó su interpretación hegeliana de la dogmática. Conoció asimismo la doctrina spinozista sobre Dios de Marheineke, pero se alejó de él porque Kierkegaard era más bíblico. Asistió a su vez a las lecciones de la filosofía de la revelación de Schelling, pero su primera cercanía por ser ambos antihegelianos, se transformó posteriormente en hostilidad.

En 1995 Pizzuti insistió en el rol de Hegel, de Aristóteles y del pietismo en Kierkegaard²⁸. En la edición de la *Historia de la filosofía contemporánea* de 1966 de Verneaux se describe a Kierkegaard como el “Pascal protestante”²⁹, lo primero, por la hegemonía de lo que el francés llamó ‘corazón’ sobre la razón; lo segundo, por el influjo luterano en Søren Kierkegaard. En cuanto a lo primero cabe preguntar si para el danés el corazón es distinto a la inteligencia y a la voluntad. Cabe responder que distingue esas tres dimensiones humanas, pues refiriéndose a Dios, en un discurso le pide a éste: “da pues a la razón la sabiduría necesaria para concebir al Uno, al corazón la rectitud necesaria para recibir la inteligencia, a la voluntad la pureza por la única voluntad del Uno”³⁰. Kierkegaard conoció los escritos de Pascal porque alude a este pensador francés³¹. También conoció al respecto el pensamiento de San Agustín, aunque le reprocha su deuda y admiración por la filosofía griega. En cuanto a lo segundo, ya se ha aludido a que el influjo de Lutero en el danés es tan manifiesto como decisivo.

En 1977 Viallaneix sostuvo que Kierkegaard leyó a Bauer, socialista alemán, y a Feuerbach³²; pero a diferencia de ellos, que proclaman –como

28 PIZZUTI, G. M., *Invito al pensiero di Søren Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1995, cap. III, L'identità speculativa di Kierkegaard, Prolegomini. 1. Il rapporto di Kierkegaard con le fonti del suo pensiero, pp. 71-83.

29 VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1966, p. 44.

30 ‘Un discours de circonstance’, *Discours édifiants*, en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 13, p. 147.

31 Cfr. ADINOLFI, I., *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000; ALLEN, D., *Tree outsiders. Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge, Cowley Publications, 1983; CLAIR, A., “Kierkegaard lecteur de Pascal”, *Revue Philosophique de Louvain*, 78 (1980), pp. 507-531.

32 Cfr. VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977, pp. 15-16. Cfr. también: ARBAUGH, G. E., “Kierkegaard et Feuerbach”, *Kierkegaardiana*, 11 (1980), pp. 1-10; ELROD, J. W., “Feuerbach and Kierkegaard on the self”, *Journal of Religion*, 56 (1976), pp. 348-365.

Nietzsche— la muerte de Dios, Søren Kierkegaard busca al Dios vivo mediante la fe. Esta autora puso de manifiesto también que el escritor religioso de Copenhague citó a Gregorio de Rimini³³, un antipelagiano radical, y asimismo, que reprochó a Schleiermacher su concepción del cristianismo como un ‘estado’ ya dado, en el que falta el ‘esfuerzo’; en una palabra, la ‘aspiración’³⁴.

En 2001 Mulhall indicó que, aparte de la impronta de Sócrates y Descartes, los orígenes del pensamiento de Søren Kierkegaard son fundamentalmente bíblicos, pues lo radical en su doctrina es el pecado hereditario (original) y, consecuentemente, su concepción del cuerpo como víctima³⁵.

En 2005 Binetti sostuvo que Kierkegaard tomó de Sócrates la temática humana; de Platón, la ‘idea’, y de Aristóteles, la *kínesis*³⁶. De entre los tres, a quien más siguió, tanto en el modo de vida como en el de pensar, fue, sin duda, al primero; y al que menos (Fabro opina lo inverso), al tercero. Sin embargo, es claro que no todo lo socrático le influyó por igual al danés, pues, por ejemplo, tuvo muy en cuenta la *ironía*, pero en modo alguno el *universal*. Esto puede deberse, tal vez, a que sus lecturas socráticas no fueron sólo a través de Platón y Aristóteles, sino también a través de Jenofonte y Aristófanes. En cuanto al influjo del Estagirita, hay que sostener —frente a Fabro— que Søren Kierkegaard no es aristotélico de raíz, porque no centra la atención en el acto previo, sino en el despliegue de las potencias. Por último, cabe señalar que en 2010 Rovira ha comparado la psicología de Kierkegaard con la de un autor precedente, William Blake (1757-1827)³⁷.

Hasta aquí el repaso de algunos hitos destacados en el estudio de las fuentes de Søren Kierkegaard. A ellas cabe añadir lo que el mismo Kierkegaard escribió de sí: “sé bastante bien todo lo que saben los espíritus cultivados de la China, la filosofía oriental, la filosofía griega, la filosofía moderna de Descartes a Hegel, la filosofía reciente en Alemania, de Kant a

33 VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. El único ante Dios*, p. 83.

34 *Ibid.*, p. 89. Cfr. de Kierkegaard: *Diario* (1849-59) ed. cit., de C. Fabro, vol 6 (1981), pp. 79-80.

35 Cfr. MULHALL, S., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 329-345; pp. 415-438.

36 Cfr. BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 177, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, pp. 11-12.

37 Cfr. ROVIRA, J., *Blake and Kierkegaard: Creation and anxiety*, London – New York, Continuum, 2010.

Fichte junior”³⁸. En otro lugar, él mismo manifestó su conocimiento de algunos pensadores modernos –Hegel, Kant, Spinoza, y Descartes–³⁹.

Con todo, del pensador danés, más que sus influjos filosóficos, se echan de ver sus lagunas en el conocimiento de la historia de la filosofía. En efecto, lo que en los escritos de Søren Kierkegaard se advierte es una tónica similar a la de los pensadores de la modernidad desde el s. XIV: un llamativo olvido del pensamiento griego culminar (prestó más atención a las obras menos relevantes de Aristóteles, –p. ej. *Retórica*–, y no conoce a fondo las claves filosóficas de sus libros más sólidos). El medieval (salvo Agustín de Hipona) lo ignora en buena medida, en especial su época de esplendor: el s. XIII. En efecto, de este periodo se olvida en especial del tema de las relaciones entre *fe* y *razón*, que, lejos de oponerse, se ayudan mutuamente. Por eso desprecia toda la dogmática.

2. FILIACIÓN

a) Filosofía y vida, razón y fe. Sócrates y Lutero

El modelo filosófico de la oposición entre fe y razón, que Kierkegaard tipifica en un personaje bíblico, Abraham⁴⁰, se encuentra en Ockham, padre del pensamiento moderno⁴¹. En 1977 Klocker estableció un paralelismo his-

38 ‘La dialectique de la communication éthique et ethico-religieuse’, en *Œuvres Complètes*, Paris, L’Orante, 1980, vol. 14, p. 379.

39 “Johannes filosofa con ayuda de los estudios filosóficos tradicionales. 1. Hegel. 2. Kant. 3. Spinoza. 4. Descartes”. *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., ‘Apéndice’, p. 140. Cfr. sobre el influjo de Spinoza en Kierkegaard: ANNE, CH., “Kierkegaard lecteur de Spinoza et la question de l’éternité”, *Studia Spinoziana*, 10 (1994), pp. 135-153.

40 “Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada. Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo llevaba su fe; si no hubiera procedido así, nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo”. *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 71. “Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo”. *Ibid.*, p. 76. Más adelante Søren Kierkegaard confiesa que entiende bien la filosofía hegeliana, pero añade que “cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado”. ‘Problemata’, en *Ibid.*, p. 92, y añade: “la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma”, *Ibid.*, p. 93. Kierkegaard reitera que Abraham “creyó en virtud del absurdo”. Cfr. *Ibid.*, p. 96.

41 Como es sabido, al iniciador del nominalismo no le faltaron seguidores dentro de la filosofía de corte escolástico-nominalista en puntos centrales: Juan de Buridán, Nicolás Oresmes, Biagio Pelacani de Parma, el Tostado, Gabriel Biel, Nicolás de Ámsterdam, Lutero, Melancthon, Suárez, Vázquez, Juan de Lugo, Francisco Murcia de la Llana, Juan Gabriele Boyvin... Pero también es claro que sin su propuesta no se entienden el racionalismo, el empirismo, la Ilustración y el idealismo.

tórico entre Ockham y Kierkegaard digno de encomio, porque supuso la primera llamada de atención respecto de la afinidad entre ambos autores⁴². Por tanto, en este punto, el más relevante de Kierkegaard, éste guarda una llamativa afinidad con el *Venerabilis Inceptor* de la filosofía moderna. Si se pregunta por qué Søren Kierkegaard opone la *filosofía* a la *fe religiosa*, la respuesta no la encontramos, obviamente, en algunos de los personajes filosóficos más queridos por él, a saber, Sócrates⁴³, ni tampoco en algunas figuras veterotestamentarias (Abraham, Isaac o Job⁴⁴) que tomó como modelos en su vida, sino en algunos autores modernos como el ya mencionado Lutero, al que, de ordinario, manifiesta una llamativa admiración⁴⁵ y, por contraste, Hegel, porque éste quiso engullir la teología en su filosofía.

42 Klocker indicó que así como Ockham supuso una negación de los precedentes intelectualismos y el inicio de un nuevo modo de hacer filosofía (lógica) y asimismo de entender la fe, también Kierkegaard supuso una ruptura con la filosofía de Hegel y una defensa de la subjetividad y, asimismo, de la fe al margen de la razón. Con todo, este autor marca más las distinciones entre ambos pensadores que sus semejanzas, sobre todo al indicar que “Kierkegaard view of faith is certainly more personal and more subjective than is that of his medieval counterpart. Perhaps where they differ most is in the way they relate reason and faith. Ockham would certainly accept the medieval theory that faith was a complement to reason... Kierkegaard is more interested in emphasizing the radical difference between them”. Cfr. KLOCKER, H. R., “From rationalism to faith. Ockham and Kierkegaard”, *The Modern Schoolman*, 55 (1977-8), p. 70.

43 “Sócrates es y permanece para mí el único reformador que yo conozco”. *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 41. “Sócrates fue el único que supo mantenerse sobre el ápice en el que poder manifestar continuamente lo existencial, siempre el presente, sin tener ninguna doctrina, sin sistema o cosa similar, porque lo tenía en acto”. *Ibid.* (1949) vol. 6, p. 13. Más adelante añadió: “Lutero es objeto de mi plena veneración: pero Lutero estaba bien lejos de ser un Sócrates. Cuando quiero hablar del hombre sin tanta hojarasca, digo: oh, de todos los hombres el más grande eres tú, Sócrates, héroe y mártir de la intelectualidad; sólo tu comprendiste qué significa ser un reformador, te comprendiste a ti mismo en el ser, y así fuiste”. *Ibid.* (1849-59) vol. 6, p. 144.

44 Chestov indicó que Kierkegaard abandonó a Hegel para refugiarse en Job y en Abraham. Cfr. su libro: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, cap. I. Por su parte, Derrida indica que Kierkegaard dejó a Hegel por Abraham, cfr. “A quien dar (*saber no saber*)”, en AA. VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 81-108. Se puede sostener que lo que subyace en toda la antropología kierkegaardiana es una deficiente interpretación del *pecado original*, pues lo entiende como ‘pecado de ciencia’, pero en el sentido inverso al que lo comprendió Tomás de Aquino, pues la ciencia es, para Søren, mala, mientras que, para el de Aquino, lo malo no es el hábito adquirido de ciencia, el cual permite conocer la realidad del mundo tal como es, sino la pretensión de que el mundo sea de otro modo a como es, con otro orden del que tiene, lo cual acarreó una pérdida de luz en dicho hábito.

45 “Con el Catolicismo ocurre como con la Tierra, sobrevino un Copérnico (Lutero), quien descubrió que Roma no es el centro alrededor del cual todo gira, sino un punto periférico”,

De Sócrates, Søren Kierkegaard aprendió a hacer de la filosofía *vida*, o también, a convertir el saber filosófico en una reflexión en torno a sí mismo, un saber sobre la propia existencia (siguiendo el adagio ‘*conócete a ti mismo*’ del oráculo de Delfos)⁴⁶. También tomó de él esto: “un principio socrático de gran importancia para el cristianismo es que la virtud no se puede enseñar, que no es una doctrina. Es un poder, un seguir, un existir, una transformación existencial”⁴⁷. De Trendelenburg aprendió a volver a la filosofía griega oponiéndose a Hegel⁴⁸. De él leyó en concreto su edición crítica del *De anima* de Aristóteles⁴⁹.

Se ha indicado que Kierkegaard siguió a Lutero en la contraposición entre fe y razón. ¿Le rebatió algo? Sí, ciertas posiciones y, sobre todo, algunos modos de vivir, pero lo hace siempre en sus papeles privados (*Diario*⁵⁰). Con todo, son más y más relevantes los temas en los que de ordinario le siguió que aquellos otros que le reprochó. Sólo al final de su vida, en concreto el año anterior a su muerte, y asimismo en su *Diario*, Søren Kierkegaard desautorizó la doctrina cristiana del reformador protestante⁵¹. Pero tras

Diario (1938) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 65. Ya antes había escrito que “el desarrollo lógico de la doctrina protestante de la Biblia es el elemento constitutivo de la Iglesia”. *Diario* (1835) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 26. Y en la misma página recalca: “la Biblia contiene el cristianismo esencial”.

46 Cfr. HOWLAND, J., *Kierkegaard and Socrates. A study in philosophy and faith*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; MOONEY, E. F., *On Søren Kierkegaard. Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Ashgate, Burlington, 2006, Part One: Kierkegaard: A Socrates in Christendom.

47 *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 159. Más adelante añade: “tratar al cristianismo como ciencia es transformarlo en cualquier cosa del pasado, o sea, es exponer que eso no es más una cosa del presente”. *Ibid.* (1854) vol. 11, p. 110.

48 “Ningún filósofo moderno ha influido tanto en mí como Trendelenburg”. *Diario* (1847-8) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 182. Cfr. también al respecto: COLLINS, J., *op. cit.*, pp. 122-126.

49 Téngase en cuenta que Trendelenburg no fue fiel al pensamiento del Estagirita en puntos capitales: por ejemplo, en su interpretación del intelecto agente, es –como Hegel– netamente averroísta. De todos modos, algunos temas culminares como el intelecto agente no son tenidos en cuenta por Søren Kierkegaard.

50 Cfr. *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 158. En una de estas ocasiones escribe: “Lutero ha hecho en el fondo un daño incalculable no volviéndose mártir... Lutero con la última fase de su vida ha acreditado la mediocridad”. *Ibid.*, (1854) vol. 10, pp. 103-5. En otra añade: “¡Lutero, tienes una responsabilidad enorme! Porque, si observo la cosa de más cerca, veo siempre más claramente que tu has abatido al Papa... pero para poner sobre el trono al ‘Público’”. *Ibid.*, p. 129. Y en otra: “Lutero ha causado una gran confusión... la mundaneidad, la política, el pandillaje”. *Ibid.*, vol. 11, p. 69.

51 “El modo con el cual al fin y al cabo Lutero habla de la Ley y del Evangelio no es sin embargo la doctrina de Cristo”. *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 115. “Lutero

esas fechas el danés sólo escribió 3 discursos religiosos, además de varios artículos de prensa. Sus principales obras ya estaban escritas. Además, lo que le recriminó a Lutero por esas fechas fue el dulcificar el cristianismo, no el mencionado antagonismo entre *fides* y *ratio*, que lo siguió dando por bueno.

De Kant, por su parte, Kierkegaard aceptó sin revisarla (además de su oposición luterana entre fe y razón), la rivalidad entre ‘razón teórica’ y ‘razón práctica’, y en afirmar sin fundamentación la primacía de la segunda sobre la primera, planteamiento netamente opuesto al clásico. Søren Kierkegaard pensó asimismo que “para las cuestiones de Dios y de la inmortalidad del alma bastaba con las afirmaciones ciegas de la razón práctica”⁵², es decir, tomarlas –al igual que Kant– como *postulados*.

Conviene insistir: Kierkegaard no objetó nada a Sócrates, y le admiró sinceramente en sus escritos⁵³. A raíz de esta admiración se le ha designado como el ‘Sócrates cristiano’, aunque la pertinencia de esta denominación también se ha puesto en duda⁵⁴. De Lutero le asombró su doctrina, salvo algunos puntos como la predestinación⁵⁵, la libertad esclava, etc. Admiró también algunas facetas de su vida; pero le objetó, entre otras cosas⁵⁶, su re-

considera en el fondo el cristianismo como optimismo”. *Ibid.*, p. 201. “Lutero es exactamente lo contrario de un ‘apóstol’. El apóstol expone el cristianismo en interés de Dios, viene con la autoridad de Dios y con su interés. Lutero expone el cristianismo en interés de los hombres”. *Ibid.* (1864-55) vol. 11 (1982), p. 266.

52 GONZÁLEZ CAMINERO, N., “Panorama existencialista”, *Pensamiento*, 4 (1948), p. 398.

53 “En un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro, mientras que sólo he creído, y sólo creo, en Uno: Nuestro Señor Jesucristo”. *Punto de vista*, ed. cit., p. 55. “Sócrates es y será para mí el único reformador que reconozco. Los otros, en mi opinión, pueden haber estado entusiasmados y bien intencionados, pero al mismo tiempo eran notablemente limitados”. *Diario* (1847-8) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 192. “¡Oh, Sócrates! ¡Tú has permanecido como el único pensador en el campo puramente humano!”. *Ibid.* (1854), p. 426. Cfr. también: KRENTZ, A. A., “The socratic-Dialectical Antropology of Søren Kierkegaard’s *Postscript*”, en HOUE, P. – MARINO, G. D. – ROSSEL, S. H. (eds.), *Anthropology and Authority*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 17-26. También se ha escrito al respecto que “Kierkegaard a retrouvé chez Socrate cette dimension existentielle qui au-delà ‘des systèmes philosophiques’ consacre tout philosophe authentique: le pouvoir de s’entretenir avec soi-même”. PENZOPOULOU-VALALAS, TH., “Kierkegaard et Socrate ou Socrate vu par Kierkegaard”, *Études Philosophiques*, 2 (1979), p. 162.

54 Cfr. VIALLANEIX, N., “Kierkegaard Socrate Chrétien?”, en A. CORTESE (ed.), *Kierkegaard oggi*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, pp. 44-57.

55 Cfr. *Diario* (1834) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 9.

56 Por ejemplo, en el tema del amor: “El final del sermón de Lutero (sobre el cap. XIII de la 1ª Ep. a los Corintios) donde se afirma que la fe es más elevada que el amor, es sofístico. Lutero

fugiarse bajo el poder político. Y otro tanto hubiese dicho de Ockham de haber conocido su vida y escritos. Por oposición a Hegel, Kierkegaard afirmó la hegemonía de la fe respecto del saber filosófico. Tal vez éste sea el motivo por el que en sus obras seudónimas no se considerase filósofo⁵⁷.

Por lo demás, entre sus méritos, algún pensador reciente destaca su finura psicológica⁵⁸, y no es claro que el danés recibiese influjo alguno en este punto, porque su método psicológico es propio, ya que él mismo fue a la vez paciente y médico de sí mismo⁵⁹.

Si se pregunta cuál de las precedentes figuras dejó más poso en el pensamiento de Kierkegaard, a mi juicio hay que responder que fue el padre de la Reforma Protestante, porque el tema principal en Søren Kierkegaard es la *fe*, y la oposición que traza entre ésta y la filosofía no se encuentra ni en Sócrates ni en la *Biblia*: en el primero, porque lo más alto de su conocer humano

pretende siempre explicar al amor como simple amor al prójimo, casi como si no existiera también la obligación de amar a Dios. Lutero, en suma, ha sustituido el amor a Dios, con la fe, y llama luego al amor, amor al prójimo". *Diario* (1849) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 273. Le critica asimismo su matrimonio con Bharina von Bora. Cfr. *Ibid.*, p. 416.

57 En el *Prólogo* de una de sus obras más conocidas repite dos veces: "el autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo". *Temor y temblor*, ed. cit., pp. 56-57. En el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* se lee: "tu sabes que nunca me he hecho pasar por un filósofo". Ed. cit., p. 159. Y en otro lugar añade: "no soy ni dialéctico, ni filósofo, pero honro a la ciencia según mis débiles alcances". *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 98. Una matización al respecto dice así: "Si puedo atribuirme la aptitud de considerar algo de modo filosófico, se lo debo a esa impresión de la infancia. Mi incondicional respeto por la regla". *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, ed. cit., p. 241. Hannay ha escrito al respecto el artículo: "Why Should Anyone Call Kierkegaard a Philosopher", N. J. CAPPELØN – J. STEWART (eds.), *Kierkegaard Revisited*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 238-253.

58 "El mérito de Kierkegaard se concentra en varios puntos de los que aquí destacaré uno: es quien mejor expresa la dimensión psicológica de la crisis del hegelianismo". POLO, L., 'Kierkegaard, crítico de Hegel: la dialéctica como tedio y desesperación', en *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsá, 1999, p. 108. Cfr. del mismo autor: 'La hermenéutica de la sospecha. Søren Kierkegaard', en *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsá, 2005, cap. 2. Cfr. asimismo sobre temas psicológicos kierkegaardianos: ADINOLFI, I., "L'espetto dell'anima". Centralità della psicologia nell'opera di Kierkegaard", en ADINOLFI, I. – GARAVENTA, R. (eds.), *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 7-20; EVANS, C. S., *Søren Kierkegaard's Christian Psychology*, Vancouver, British Columbia, 1990; FERGUSON, H., *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkegaard's religious psychology*, London-New York, Routledge, 1995.

59 "The nerve in Kierkegaard psychological methodology is... *autopsy*... Kierkegaard is patient and physician, the object and the subject of the investigation at the same time... Kierkegaard psychology is based upon self-analyses". NORDENTOFF, K., *Kierkegaard's psychology*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1972, pp. 1-3.

lo atribuye a la inspiración del *dáimon*; en la *Sagrada Escritura*, porque tanto en los relatos del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento*, se da –como advirtió la Patrística– una mutua refluencia entre el ‘*crede ut intelligas*’ y el ‘*intellige ut credas*’. En efecto, la fe sobrenatural es, ante todo, *luz*, no oscuridad, y su fruto no puede ser de ninguna manera –como escribe Søren de Abraham– la pérdida de la *alegría* de por vida⁶⁰, sino el gozo y la paz. Por tanto, hay que cuestionar el tipo de fe que defendió Søren Kierkegaard, porque si la fe está abierta a la felicidad, ésta no fue compañera de viaje en su vida⁶¹.

Téngase presente a lo largo de la lectura de los escritos kierkegaardianos que, aunque Søren Kierkegaard diga admirar a Sócrates, no le siguió en puntos centrales, como son, por ejemplo, su mencionada concepción del *universal*, de la *virtud*, la defensa de la *capacidad intelectual* humana, la apertura *natural* del hombre a Dios, etc., sino que le siguió en otros temas por él elegidos, como es, por ejemplo, el de la *ironía*. Por tanto, se nota a las claras que esta reducción temática depende de una voluntaria selección, a la par que esconde un *background* luterano. Por poner otro ejemplo: si, según Lutero, la naturaleza humana está completamente corrompida (debido al *pecado original*), carecen de sentido las *virtudes* y los *hábitos* intelectuales adquiridos, pues éstos son la perfección *natural* con que cada persona dota a sus potencias espirituales: voluntad e inteligencia, respectivamente. Kierkegaard alude y acepta las virtudes naturales, aunque su tendencia a sustituirlas por las sobrenaturales es acusada⁶². Sin embargo, las sobrenaturales no se suelen edificar sobre la ausencia de las naturales. Por otra parte, Søren desconoce por completo la índole de los hábitos noéticos.

Y lo mismo hay que tener en cuenta respecto de la selección kierkegaardiana de textos de las *Sagradas Escrituras* y su consecuente hermenéutica. No se trata sólo de que, como afirma J. Pons, sus conceptos bíblicos sean

60 “Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría”. ‘Panegírico de Abraham’, *Temor y temblor*, ed. cit., p. 64.

61 Cfr. BERTMAN, M. A., “How a clever theologian finds unhappiness”, *Synthesis Philosophica*, 4/7 (1989), pp. 91-98.

62 Victor Eremita escribe: “su acción interior (la del místico) no consiste, pues, en la adquisición de virtudes personales, sino en el desarrollo de las virtudes religiosas o contemplativas”. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, ed. cit., p. 218. Anti-Climacus afirma: “lo contrario del pecado no es la virtud... No, lo contrario del pecado es la fe”. *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. de J. E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994, p. 99.

irreductibles a usos filosóficos⁶³, sino también que los pasajes que comenta responden a una previa elección, pasando por alto otros cuya omisión no es de recibo: por ejemplo, el pasaje de la epístola de San Pablo a los Romanos en el que se defiende que la razón humana puede acceder *naturalmente* a Dios⁶⁴, los múltiples relatos de los *Evangelios* en los que se ve clara la institución de los sacramentos y su forma de vivirlos, aquéllos en que es neto el primado de Pedro, los referentes a la unidad de la Iglesia, la entrega del poder de ‘atar y desatar’ por parte de Cristo a los Apóstoles⁶⁵... En cambio, Søren Kierkegaard prescindió del conocimiento natural de Dios por abandonarse en la fe del absurdo; interpretó los sacramentos a su libre entender; prescindió de la doctrina y autoridad de la jerarquía católica e incluso rompió con la iglesia oficial protestante danesa; consideró también, frente al Magisterio, el tema de las indulgencias (como su predecesor en la Reforma) como un error infantil... Se puede considerar que en todo ello actuase de buena fe, pero estas confusiones no son irrelevantes.

Para Kierkegaard, *pensar* significa –según el modelo hegeliano– engullir la fe en la razón, a la par que *creer* supone –según la mentalidad luterana– dejar atrás, abandonar el pensar por insuficiente, y abandonarse ciegamente en el impenetrable decreto divino. Esta es la clave de su alternativa (*aut, aut*), en la que se ‘decide’ al margen de la razón e injustificadamente (*elegir* es un acto propio de la voluntad) por uno de los dos miembros de la alternativa repudiando el otro. Si Kierkegaard quiso ser un ‘escritor religioso’ (*religieus Forfatter*), no un filósofo, ni siquiera un ‘pensador’ religioso, hay que indicar que esta *decisión* no es cognoscitiva, sino *voluntaria* y, por lo mismo, en este sentido su propuesta se puede encuadrar dentro de los *voluntarismos* que inician su andadura en la filosofía contemporánea por oposición al racionalismo hegeliano a ultranza (*panlogismo*), con el que culmina la filosofía moderna.

63 “In my analysis of the biblical quotations, I have attempted to show that the presence of the Bible in *Philosophical Fragments* and in other pseudonymous works cannot be ignored nor reduced to dogmatic iusses or abstract philosophical ideas”. PONS, J., *Stealing a Gift: Kierkegaard's Seudonyms and the Bible*, New York, Fordam University Press, 2004, p. 145.

64 Cfr. *Rm.* I, 18-23.

65 Este punto lo advirtió Mesnard: “Toutes les erreurs se retrouvent dans les rapports de Kierkegaard avec l'Église. Il ne connaît pas assez le Christ pour comprendre l'admirable doctrine du corps mystique, d'ailleurs peu répandue à son époque”. MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesme, 1948, p. 459.

b) ¿La admiración o la duda como método? La subjetividad como tema. Voluntarismo kierkegaardiano

Por otra parte, Kierkegaard afirmó que el comienzo de la filosofía clásica es la *admiración*⁶⁶. Frente a esta tesis pone en boca de Juan Clímaco que “el comienzo de la filosofía moderna tenía que ser un comienzo esencial para la filosofía”⁶⁷, el cual radica –dice– en la *duda*. ¿Por cuál de las dos opciones se inclinará Kierkegaard para comenzar la filosofía? Estrictamente hablando, por ninguna, pues Kierkegaard acaba rechazando hacer filosofía. No obstante, el rendimiento histórico-filosófico de la duda (la modernidad), deja más poso en él que el pensamiento de la época clásico-medieval.

Nótese que en una obra de juventud firmada con su nombre propio, *El concepto de ironía*, Kierkegaard afirmó que ‘la filosofía comienza con la duda’, y que en el título de su obra seudónima *Johanes Climacus* se lee ‘*de todo hay que dudar*’. Ambas tesis son afines, pero las obras son de sesgo distinto (una seudónima y otra no). Además, por la misma fecha, había escrito en su *Diario*: “constituye un punto de partida positivo para la filosofía el de Aristóteles cuando dice que la filosofía comienza con el asombro, y no como en nuestros tiempos con la duda”⁶⁸, tesis contraria a la que ofrece en las precedentes. ¿A qué carta quedarse? Si se debe prestar fe a las propias declaraciones de Søren Kierkegaard ante la vida, es mejor fiarse de su *Diario*. Pero en él escribió: “creo tener el coraje de dudar de todo y de luchar contra todo, pero no de reconocer, de tener, de poseer cosa alguna”⁶⁹. Esta era su actitud *personal*. Ahora bien, ¿cuál fue su *pensamiento* respecto del comienzo de la filosofía? También en su *Diario* se lee: “el método de comenzar por la duda para fundar la filosofía, parece tan apropiado para el

66 “Constituye un punto de partida positivo para la filosofía el de Aristóteles cuando dice que la filosofía comienza con el asombro, y no como en nuestros tiempos con la duda”. *Diario* (1841-2) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 88. “Descartes enseña que el estupor (*admiratio*) es la única pasión del alma que no tiene ningún contrario. Por eso se ve qué exacto es hacer comenzar la filosofía con ella”. *Diario* (1840-42) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 109. “Lo que mueve a comenzar será por tanto aún la admiración, como en la antigüedad para los griegos”. *Ibid.* (1846) vol. 3 (1980), p. 174. Pero a esta admiración, que es intelectual, Søren añade la decisión, que es voluntaria: “Lo que empuja a comenzar es la ‘admiración’. Eso por lo que se comienza es la ‘decisión’”. *Ibid.* (1846) vol. 3 (1980), p. 175.

67 *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, Pars Prima, ed. cit., p. 50.

68 *Diario* (1841-2) ed. cit., de M. A. Bosco, p. 88.

69 *Diario* (1840-42) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 55.

objeto como pretender que los soldados estén rectos, obligándolos a estar curvados”⁷⁰.

Que la duda (motor de la filosofía cartesiana) no es cognoscitiva es manifiesto, pues no es ninguna operación noética –como el mismo Kierkegaard notó⁷¹–, sino *voluntaria*⁷². Repárese que centrar la atención en la *duda* equivale a descubrir la actividad de la *voluntad*, y no de ésta en general, sino de la propia. Pero como la voluntad no se puede entender desligada del *yo*, el tema clave de la filosofía así iniciada no puede ser sino la *subjetividad*. Suele decirse que la filosofía moderna, por contraposición a la clásica, es *subjetivista*, es decir, que su tema no es la realidad extramental, sino la realidad del *sujeto*. En esto Kierkegaard es netamente moderno⁷³, y lo es hasta tal punto que su pensamiento está enteramente centrado en la *existencia humana*. Por eso se le considera el padre del *existencialismo*, aunque esto ha sido cuestionado por quienes consideran que este movimiento es propio del s. XX⁷⁴. Por tanto, no es de extrañar que su ‘filosofía’ deviniese *autobiográfica*.

70 *Diario* (1840-42) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 91.

71 “¿Es dudar un acto de conocimiento?” *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 126; “¿Qué es dudar, una determinación de la voluntad o más bien una necesidad del conocimiento?” *Ibid.*, p. 128. “La duda no puede detenerse nunca en sí misma. En la autorreflexión, el conocimiento es inducido a error, no puede detenerse por sí mismo; debe intervenir la voluntad”. *Ibid.*, p. 133. “Él entendía que en la duda debía haber un acto de la voluntad; pues de lo contrario, dudar llegaría a ser idéntico a estar en la incertidumbre”. *Ibid.*, p. 134. “Para dudar hay que querer; para detenerse, el momento volitivo debe ser dejado aparte”. *Ibid.*, p. 135. “¿Es un acto de conocimiento?” *Ibid.*, p. 138. “¿Es un acto de voluntad?” *Ibid.*, p. 139. “Seguir dudando era una tarea vital a pesar de toda la persuasión del conocimiento”. *Ibid.*, p. 139.

72 Cfr. L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsu, 2ª ed., 1996. Uno de los mejores estudios sobre la ‘duda’ según Kierkegaard lo ofrece Rafael Larrañeta en la primera de las dos partes de su libro *La interioridad apasionada*. Este autor afirma que la *duda* es el punto de partida de la filosofía kierkegaardiana y que el paso de la duda al sujeto es muy hacedero. Pero este autor no repara, sin embargo, en que la duda es voluntaria y que, en consecuencia, lo que subyace en ese método es un *voluntarismo* de fondo. Tampoco advierte que la artificial oposición entre lo empírico y lo ideal tiene como raíz a la filosofía ockhamista y como polos opuestos al *racionalismo* y *empirismo*. Cfr. asimismo sobre el tema de la duda: IZZI, J., “The place of doubt in Kierkegaard”, *Analecta Husserliana*, 51 (1997), pp. 227-237; “Kierkegaard’s doubt”, *Phenomenological Inquiry*, 18 (1994), pp. 24-35.

73 Para Peñalver Gómez, Kierkegaard es moderno a pesar de su “crítica a la Modernidad, de la reconciliación hegeliana de la Especulación, la Religión y el Estado... La más obvia es su modernidad estética y literaria”. *Op. cit.*, p. 117.

74 Cfr. O’HARA, S. – STELLA, G., *Kierkegaard alla portata di tutti. Un primo passo per comprendere Kierkegaard*, Roma, Armando editore, 2007, p. 23.

ca, o como dice Climacus: “el saber del individuo no dejaba de seguir siendo mero saber sobre sí mismo”⁷⁵.

Lo que precede también explica la oposición de Kierkegaard a la filosofía hegeliana, pues ésta defiende que la contemplación de la verdad completa se alcanza a conocer en *presente*, absorbiendo necesariamente el pasado en el presente. Por el contrario, en la vida del sujeto, pese al influjo del pasado y la inmediatez del *instante*⁷⁶, lo que más pesa sobre la existencia del individuo es el *futuro*, tanto histórico como posthistórico. Y ambos, lejos de estar determinados, son el aliento de la libertad humana, libertad que Søren Kierkegaard vincula a la *voluntad*⁷⁷. En consecuencia con esto, el danés tuvo que relativizar el protagonismo del pensamiento. En este punto se aprecia de nuevo que, más que moderno, Søren es *contemporáneo*, filosóficamente hablando (si se traza con la figura de Hegel la separación entre lo moderno y lo contemporáneo).

c) El cristianismo como meta ardua

Pero, sin duda alguna, lo que más influyó en el pensamiento y escritos de Kierkegaard fue el *cristianismo*, si bien interpretado desde el punto de mira protestante (*sola scriptura*⁷⁸ y *sola fides*⁷⁹). Ya analizamos la influencia luterana en Kierkegaard.

75 *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 63.

76 Para Jolivet el *instante* es la noción kierkegaardiana capital: “La idea de instante desempeña un papel tan importante en el pensamiento de Kierkegaard que podría sin dificultad ordenarse toda su doctrina en torno a esta noción capital. Es, en efecto, por relación a ella que pueden definirse a la vez la existencia y sus estadios, con las diferentes categorías que éstos implican: inmediatez y repetición, conversión y elección, decisión y riesgo, pecado y angustia, fe y contemporaneidad, absoluto y trascendencia”. *El existencialismo de Kierkegaard*, Madrid, Espasa Calpe, 1952, p. 71. A este autor le parece así porque “el acto de existir es a tal punto independiente de la temporalidad, y aun a tal punto exclusivo, en cierto sentido, de ésta que sólo puede concebirse en y por el instante”. *Ibid.*, p. 74. Cfr. asimismo: COLETTE, J., “L’instant chez Kierkegaard et après”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 55-67.

77 “La libertad (acto de voluntad)”. *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 142.

78 “La Sagrada Escritura es el indicador del camino. Cristo es el camino”. *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 23. Wahl afirma al respecto: “Pour souvenir tout son édifice, Kierkegaard ne fait finalement appel qu’à l’obéissance absolue et au respect des textes sacrés”. WAHL, J., *Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1949, p. 434.

79 “On peut en dire autant de la pensée de Kierkegaard, prise dans son ensemble; elle est méditation sur la croyance”. *Ibid.*, p. 289.

En el caso del danés, además, el cristianismo es entendido y vivido extremosamente, pues frente a las 95 tesis de Lutero, se ha adelantado que Søren Kierkegaard decía tener sólo una, aunque reiterativa: 'el cristianismo no se ha realizado'⁸⁰, es decir: "toda la desgracia y la confusión de los tiem-

80 A lo largo de la lectura del *Diario* de Søren Kierkegaard el lector puede encontrar las siguientes radicales expresiones: 'el cristianismo no existe'; 'la cristiandad es una asociación de no cristianos'; 'la sociedad cristiana es una falsificación del cristianismo'; 'el cristianismo ha sido abolido en la cristiandad'; 'la cristiandad ha devenido el orden establecido'; 'el único cristianismo que hay en la cristiandad se reduce en el fondo a judaísmo... porque un cristianismo pensado en tranquilidad (como un orden establecido) es judaísmo'; 'el cristianismo está esencialmente abolido'; 'el cristianismo es una imposibilidad en los Estados'; 'una babilonia: he aquí la cristiandad actual', 'el cristianismo está en sustancia abolido'; '¿por qué ya no encontramos persecuciones? Porque ya no existe el cristianismo'; 'la desgracia de la cristiandad es el haber reducido el cristianismo a una pura doctrina'; 'se ha llegado a ser cristiano sin cristianismo'; 'a lo que tiende de continuo el arte de la cristiandad es a abolir la imitación'; 'la cristiandad ha abandonado el cristianismo'; 'que el cristianismo no existe puede ser demostrado del hecho existencial que nadie cree al singular y a sus acciones intensivas'; 'mi pensamiento es que el cristianismo ya no existe'; 'lo humano y lo cristiano se identifican perfectamente': he aquí la tesis, la palabra de orden de nuestros tiempos. Pero esa es la exacta expresión de que el cristianismo se ha abolido'; 'la predicación oficial del cristianismo en la cristiandad es sofística'; 'la generación presente no puede soportar el cristianismo. Los hombres de hoy pueden ser llamados los sepultureros del cristianismo, en cuanto que lo llevan a la tumba'; 'el cristianismo ya no existe, todo es cháchara; tampoco hay paganismo, porque se acicala de cristianismo'; 'el cristianismo hoy no es más que mitología y poesía'; 'el cristianismo oficial es sofística... y la predicación oficial es epicureísmo'; 'el cristianismo se ha degradado hasta volverse la religión del Estado'; 'el cristianismo no sólo no existe, sino que hemos llegado al punto en el que el cristianismo del *Nuevo Testamento* es propiamente eso contra lo que nosotros estamos en guardia como la cosa más impía y abominable'; 'el cristianismo para la ortodoxia actual, esto es, para la protestante, es mitología y poesía'; '¿qué es la cristiandad? ¿Qué otra cosa es sino el tener una buena intención humana... como en el caso de Pedro? Por tanto, la cristiandad es una invención de Satanás'; 'eso que se llama ahora cristianismo, verdaderamente no es otra cosa que un burlarse de Dios'; 'en la cristiandad el cristianismo que es espíritu, se ha transformado en una brutalidad, en una bestialidad'; 'la cristiandad es la apostasía del cristianismo': 'el cristianismo es la invención de Satanás'; 'la cristiandad, cuando se la observa con más diligencia, muestra una tal desmoralización que todas las otras religiones presentan frente a ella una condición mejor'; 'la cristiandad es una lucha entre Dios y el hombre mucho más seria que cualquier lucha del paganismo con Dios'; 'la cristiandad es una conspiración contra el cristianismo del *Nuevo Testamento*'; 'el cristianismo no existe de hecho, al menos no en la cristiandad'; 'el cristianismo oficial (el de la cristiandad) es sin más un engaño, un tomar a Dios a burla'; 'el cristianismo oficial (el de la cristiandad) es cristianismo de sociedad; el cristianismo del *Nuevo Testamento* es antisocial'; 'el cristianismo de la cristiandad no sólo diluye y agua el cristianismo, sino que lo falsifica en su principio'; 'según el *Nuevo Testamento*, el cristianismo es inquietud... De modo inverso, en la cristiandad se presenta el cristianismo como calmante'; 'la cristiandad es una enfermedad'. Cfr. sobre este tema especialmente el vol. 12 (en la ed. de C. Fabro) del *Diario* de Kierkegaard.

pos modernos se puede expresar con una sola frase: ‘el cristianismo se ha tomado en vano’⁸¹. ¿Cuál fue, según él, la causa? “La mentira es la esencia de la desmoralización de la cristiandad”⁸². ¿Qué le faltaba al cristianismo de su época? Según Kierkegaard, la radicalidad luterana⁸³.

¿Por qué pensaba Søren Kierkegaard de ese modo? Porque “en nuestros tiempos ‘cristianos’, el cristianismo está por volverse paganismo”⁸⁴, lo que significa que era acomodaticio a las costumbres mundanas, es decir, flojo y dulzón, en vez de ser decididamente luchador y sufriente. No obstante, su reducción del cristianismo a la Biblia interpretada severa y particularmente⁸⁵ implica en buena medida prescindir de la llamada ‘Tradición’ de la Iglesia⁸⁶ (en la que la filosofía es compatible con la teología –la razón con la fe–), y comporta, asimismo, repudiar el ‘Magisterio’ de la Iglesia. De modo que, debido a este reductivo sesgo, y aunque Kierkegaard conozca en cierto modo el legado de algunos Padres, más que un pensador clásico, estaba más inclinado a tener un perfil moderno, y no sólo en filosofía, sino también en lo que a la teología se refiere.

81 *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 105. Escribía al respecto Delacroix: “no conozco contra el cristianismo oficial un ataque más violento, más cerrado, una sátira más precisa y sangrienta, que la de este cristiano convencido”. “Estudio crítico sobre Kierkegaard”, en A. A. VASSEND (ed.), *Prosas de Søren Kierkegaard*, ed. cit., p. 94. Con todo, ya se ha indicado que Søren, más que cristiano, se consideraba como alguien que luchaba por serlo. Cfr. respecto de la crítica social de Søren: WESTPHAL, M., *Kierkegaard's Critique of reason and Society*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1991.

82 *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 105.

83 “La desgracia de la cristiandad es sin duda haber quitado a la doctrina de Lutero sobre la fe el momento dialéctico, de manera que se ha vuelto un pretexto para un mero paganismo y epicureísmo”. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 189.

84 *Diario* (1838) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 132.

85 Gardiner ha puesto de relieve la severidad de la visión cristiana de Søren Kierkegaard frente a la hipocresía de muchos cristianos. Cfr. su trabajo: *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1988. Cfr. asimismo: NARDI, L., *Kierkegaard e il cristianesimo tragico*, Roma, Ed. Cremonese, 1976. Por su parte, Valverde incluye a Søren entre los filósofos de la religión, junto con otros pensadores modernos y contemporáneos como Kant, Hegel, Schleiermacher, Bergson, Unamuno, Jaspers, Zubiri, Wittgenstein, Ricoeur, Buber, etc., a la par que incluye a Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Bloch, etc., como críticos de la filosofía de la religión. De Kierkegaard saca a relucir la tesis del danés acerca de ‘la dificultad del cristianismo’. Cfr. VALVERDE, J. M., “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo”, FRAIJÓ, M (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 265-290.

86 En su diario Søren indica que tal ‘tradición’ es un invento de los eclesiásticos. Cfr. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 97.

3. ENCUADRAMIENTO

En este epígrafe se tratará de encuadrar el pensamiento de Kierkegaard, teniendo en cuenta las corrientes filosóficas habidas en la historia del pensamiento. Intentaremos justificar que, a grandes rasgos, Kierkegaard se nutre de los aciertos y errores del subjetivismo, fideísmo y voluntarismo típicos de la corriente moderna deudora del nominalismo.

En una primera aproximación, se puede decir que voluntarismo y racionalismo son dos caras de la misma moneda filosófica moderna. Es claro que voluntarismo y racionalismo divergen del *realismo* clásico⁸⁷. Las tesis sostenidas en el epígrafe precedente permiten notar que la doctrina de Kierkegaard no se puede llamar, sin más, realista; y además que guarda más similitud con el *voluntarismo* (Ockham, Descartes, Kant...), a la par que se opone al *racionalismo* (Spinoza, Leibniz, Hegel...).

Es cierto que Søren Kierkegaard se ocupó fundamentalmente del *sujeto*, y que éste constituye la realidad más noble. En este sentido, cabría pensar que su pensamiento es de corte realista, incluso con un realismo más acusado que el de algunos filósofos clásicos griegos y medievales, que dejaron en sus obras al sujeto como supuesto, es decir, sin incidir noéticamente en él. Sabido es que en esta línea Fabro pretendió compatibilizar el pensamiento existencial kierkegaardiano con el realismo tomista. Sin embargo, esa vinculación es problemática, porque Kierkegaard atendió este tema con un *método* netamente moderno. Repárese en que el realismo no se distingue del nominalismo y del idealismo por los temas estudiados (por ejemplo, Dios, mundo, hombre, porque estos temas son aludidos por todos ellos), sino por el *método* noético empleado para conocerlos y sus consecuentes pareceres respecto de la superior o inferior capacidad del conocer humano en orden a alcanzar tales temas. En este sentido, o sea, según la *teoría del conocimiento*, el pensamiento de Søren Kierkegaard no es del tenor del realismo clásico.

En suma, en sentido estricto Kierkegaard no es un pensador realista. Es verdad que Kierkegaard rechazó la *duda* como método filosófico, pero después de ensayarlo a conciencia. Frente a la simple duda como comienzo absoluto, Kierkegaard atendió a la propuesta hegeliana que habla de tres comienzos: “el comienzo *absoluto* es el concepto...; el comienzo *objetivo* es el concepto del ser completamente indeterminado...; el comienzo *subjetivo*

87 Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.

es la actividad de la conciencia”⁸⁸, y se inclinó por el tercero: el *subjetivo*. Pero éste lo asimiló a la *duda*⁸⁹. Ante la perplejidad provocada por la duda, Juan Clímaco prescindió de ella y “se despidió entonces para siempre de los filósofos... Así pues, siguió el método que acostumbraba, a saber, hacerlo todo lo más simple posible”⁹⁰. ¿En qué radica esa ‘simplicidad’ para Søren? En abandonar la filosofía y dar el *salto* a la ‘sola fe’. Ahora bien, ¿es esta actitud clásica o moderna; realista o fideísta? Despedirse de la filosofía equivale en Kierkegaard a refugiarse en la ‘sola fe’ (cristiana), pero concibiéndola al margen y opuesta a la luz de la razón, de modo similar a Lutero (y a Ockham). Que esta escisión y oposición –que no es correcta– es netamente moderna es patente. Por eso, desde esta clave, hay que sostener que Kierkegaard no es un pensador clásico.

Escribió asimismo que “la posibilidad de la duda reside en la conciencia”⁹¹, no en la realidad. La condición de posibilidad de la duda no es la razón, sino la *voluntad*. Con todo, su origen es el *sujeto*, pues la duda no procede de la realidad externa, ya que –como el mismo Søren advirtió– “en la mera realidad no hay ninguna posibilidad de duda”⁹². Kierkegaard notó que la duda no forma parte del ‘conocer objetivo’ de la razón: “la duda es una forma más elevada que cualquier pensamiento objetivo”⁹³. En efecto, como en el caso de Descartes, se puede someter a la duda cualquier objeto conocido o idea (aún la más ‘clara y distinta’). Esto significa que la duda presupone tales objetos (la duda es posterior al objeto conocido), y que éstos están bajo su dominio (la duda es superior al objeto conocido). En rigor, se duda porque se quiere, cuando se quiere, de lo que se quiere, y se deja de dudar

88 *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., pp. 74-75.

89 Cfr., *Ibid.*, pp. 76 ss.

90 *Ibid.*, p. 96. ¿Por qué tal despedida de la filosofía? Porque quien duda de todo lo pasa mal y respecto de sí mismo sólo se comprende como un ser dubitante, es decir, sin otro sentido que dudar: “Johannes Climacus... duda realmente de todo, padece todo el dolor que esto acarrea, se hace ladino, y casi llega a tener mala conciencia. Ha llegado a tal extremo que si quisiera volver atrás no podría. Se da cuenta de que para mantenerse en el punto de dudar de todo ha embargado toda la fuerza de su espíritu. Si abandonase este punto extremo, seguramente llegaría a algo, pero entonces habría renunciado a su duda sobre todo. Entonces desespera, pues su vida está malgastada... la vida no ha alcanzado ningún significado para él, y todo por culpa de la filosofía... Así pues, los filósofos son peor que los fariseos, quienes... imponían pesadas cargas que ellos mismos, sin embargo, no movían un dedo por levantar”. *Ibid.*, pp. 109-110.

91 *Ibid.*, p. 100.

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*

por los mismos motivos, todos los cuales son *voluntarios*, no racionales. Y advirtió asimismo que la duda forma parte del *interés*⁹⁴, el cual es *voluntario*. Ahora bien, el interés, frente a la verdad, no es *fin en sí*, pues el interés por el interés carece de interés. Además, el interés es un indicio del *sujeto*: “de ahí que la duda sea el comienzo de la forma más alta de existencia, porque puede tener todo lo demás como presupuesto suyo”⁹⁵.

La duda no es real, porque lo real no se repite, mientras que sin repetición no cabe dudar. Algo similar le sucede a la *pregunta* –camino filosófico incoado por Søren Kierkegaard y propuesto por Heidegger como método de la metafísica–, pues la pregunta *supone* lo preguntado, lo real. La vinculación de la pregunta a la *voluntad* es también manifiesta, pues se pregunta si se quiere, cuando se quiere, a lo que se quiere, y se deja de preguntar porque se quiere, ya que siempre se puede seguir preguntando, puesto que cuando se ha esclarecido algo, el preguntar no se detiene necesariamente. De modo que si se toman la *duda* o la *pregunta* como métodos filosóficos, debe repararse en el *voluntarismo* de fondo que se da en ellos. En rigor, ambos métodos ponen entre paréntesis el objeto conocido por la presencia mental, y precisamente por ello se oponen al método hegeliano que pretende reducir todo lo conocido a concepto presentado. Téngase también en cuenta al respecto que la última fase del pensar de Husserl es una vuelta a Descartes, pues encuentra en ese retorno la mejor oposición a Hegel, y en esta vuelta se asemeja al danés⁹⁶. Pero es que, en el fondo, también la dialéctica hegeliana es voluntaria; por eso Kierkegaard la vinculó a la duda⁹⁷.

En suma, se puede decir que Kierkegaard *tanteó* la duda como método filosófico⁹⁸. Al probarlo, notó, por una parte y en cierto modo, la contradicción interna de este método, pues si de todo hay que dudar, ¿por qué no dudar de este adagio? y; por otra y, sobre todo, notó que vivir de acuerdo con

94 “La duda reside en el interés”. *Ibid.*, p. 103.

95 *Ibid.*, pp. 103-104.

96 Cfr. para la comparación entre ambos autores: VALORI, P., “Husserl e Kierkegaard”, *Archivio di Filosofia*, II (1953), pp. 191-200.

97 “Dudar por dudar es hacer dialéctica”. *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 133.

98 “(Johannes Climacus) no quería profundizar en la consideración de dificultades que podía contener el enunciado, así que, teniendo en cuenta el gran crédito de que había gozado en el mundo, aceptó que el enunciado era verdad”. *Ibid.*, pp. 103-104. Cfr. sobre esto: DALTON, S., “Johannes Climacus as Kierkegaard’s discourse of method”, *Philosophy Today*, 47/4 (2003), pp. 360-277.

él restaba sentido a la propia existencia, sencillamente porque como dudar no es conocer, el incidir reiterativamente en la duda acarrea inexorablemente la pérdida del sentido personal –y los sentimientos negativos del espíritu consiguientes a esa pérdida, tales como la desconfianza y la desesperación–. ¿Cómo superar la duda? La respuesta de Søren Kierkegaard fue taxativa: “la duda no se supera sino con la fe”⁹⁹. Por eso abandonó la filosofía para refugiarse en una peculiar fe (la del *credo quia absurdum* de Tertuliano¹⁰⁰).

¿Por qué arbitró Kierkegaard esta salida? Porque si la duda vence al conocimiento (objetivo), es claro que no puede ser superada por él¹⁰¹. Pero si se opina que todo el conocer humano se reduce al racional, al objetivo, ¿cómo superar la duda? Obviamente con ‘certeza’, no con más conocer. Ahora bien se tratará de una certeza no fundada en la verdad, porque el conocer (racional) ha quedado atrás y por debajo del nivel de la duda y, asimismo, de la certeza. Pero esta suposición es errónea, porque en el hombre existen niveles de conocimiento superiores al objetivo, y también a la voluntad.

Por otra parte, Søren Kierkegaard recogió la distinción aristotélica entre *razón teórica y práctica*, y criticó a la teórica más todavía que a la abstracción: “el pensamiento puro está totalmente en suspensión y no es como la abstracción, pues aunque ésta no tenga en cuenta la existencia aún mantiene una relación con ella, mientras que el pensamiento puro, en suspensión mística y sin relación con un existente, explica todo cabe sí excepto a sí mis-

99 *Diario* (1842-44) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 108. “La duda se supera no por mor del Sistema (hegeliano), sino por la fe”. *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 131. “La duda debe ser superada por la fe”. *Ibid.*, p. 133.

100 “Tertuliano, es el Padre de la Iglesia absolutamente más lógico de todos y el más cristiano a doble corte”. *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 32. Cfr. sobre este punto: BÜHLER, P., “Tertulian. The teacher of the *credo quia absurdum*”, en *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, ed. cit., pp. 131-142. Es oportuno aclarar que Tertuliano (160-ca. 220?), prolífico escritor y teólogo inestimable, no obstante no se cuenta entre los Padres de la Iglesia, por no cumplir con el requisito de la santidad de vida (hacia el final de su vida se sumó a la herejía montanista, e incluso, según San Agustín, abandonó el montanismo ortodoxo para formar su propia vía. También fue firme defensor de la herejía milenarista, cfr. su obra *Adversus Marcionem*, 3, 24). Cfr. RAMOS-LISSÓN, D., *Patrología*, Pamplona, Euns, 2008, 2ª ed., pp. 182-3. Así las cosas, su excesiva pero sincera exigencia para con los cristianos y para consigo mismo, lo furibundo de sus críticas y el estilo polémico y retóricamente bello de sus escritos le convierten en modelo a seguir para un hombre como Kierkegaard.

101 “La duda no se vence en modo alguno por el conocimiento”. *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 135.

mo”¹⁰². Esta crítica al pensar teórico y la consecuente defensa del conocer práctico recorre la entera obra de Kierkegaard, no sólo sus trabajos seudónimos, como el recién citado. Desde este punto de vista, si se considera a Aristóteles como pensador clásico, no se puede tener a Søren Kierkegaard como tal, porque se opone de frente al Estagirita en su tesis de que ‘la teoría es la forma más alta de vida’¹⁰³. Según esto, Kierkegaard guarda más parecido con un autor moderno, Kant –como veíamos más arriba¹⁰⁴–, por oposición a otro clásico como Tomás de Aquino¹⁰⁵.

En efecto, como ha advertido Franco Barrio “la filosofía de Kierkegaard se nos presenta como una filosofía práctica”¹⁰⁶ (tanto por la *función* que desempeña como por el *contenido*). Esto se nota en la lectura de sus textos en que los temas más importantes (la persona como relación, la libertad, el conocer o sentido personal, etc.) Søren Kierkegaard ni pretende ni logra fun-

102 *Post-scriptum*, ed. cit., p. 311. Por eso algunos intérpretes señalan que la entera filosofía de Søren es práctica. Cfr. MEHL, P. J., “Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy”, en J. DAVENPORT – A. RUDD (eds.), *Kierkegaard after MacIntyre*, Peru – Illinois–, Open Court Publishing, 2001, pp. 3-34.

103 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7). Esta tesis aristotélica la niegan hoy muchos autores que se consideran a sí mismos ‘realistas’ pero es discutible que, en sentido estricto, lo sean. Además, tal negación es teórica y, por ende, su postulado es contradictorio. Otros, que no aluden directamente al Estagirita, sostienen que la racionalidad práctica de Søren es superior a la precedente. Cfr. por ejemplo, GAYE PIETY, M., “Kierkegaard on Rationality”, en J. DAVENPORT – A. RUDD (eds.), *op. Cit.*, Peru – Illinois–, Open Court Publishing, 2001, pp. 59-74.

104 Cfr. *supra*, p. 98.

105 La afirmación precedente puede resultar extraña en la filosofía contemporánea, porque en ella, tanto en lo más representativo de lo que se suele llamar ‘filosofía continental’ (Nietzsche, el último Heidegger, el segundo Wittgenstein, Gadamer, Derrida, Vattimo, etc.), como en destacados representantes de la vertiente americana de la filosofía (Peirce, Putnam, Rescher, Rorty, etc.), lo que más abunda es el ejercicio de la *razón práctica* en sus diversos ámbitos (*hermenéutica*, *filosofía analítica*, *pragmatismo*, *culturalismo*, etc.), hasta el punto de que se puede cuestionar si la faceta teórica de la razón todavía se ejerce; y si aún pervive, cabe preguntar qué es, a qué se puede dedicar una faceta cognoscitiva tan inusual, para qué puede servir, etc. Sin embargo, no era la faceta práctica del conocer humano la dominante y superior para pensadores como el mencionado Aristóteles, Agustín de Hipona, Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc., por mencionar algunos de los más destacados que pasan por realistas clásicos. Pues bien, teniendo en cuenta esa dualidad noética, el pensar de Kierkegaard es tan afín al de la filosofía contemporánea como opuesto al realismo clásico.

106 FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, p. 193.

damentarlos¹⁰⁷. Por el contrario, se comporta como un experto en la descripción de las vivencias existenciales prácticas, lo cual, unido a su dominio del lenguaje literario, le enmarca dentro de la vertiente práctica de la filosofía.

Se acaba de indicar que para Aristóteles, la teoría es la forma más alta de vida. No es éste el parecer de Søren Kierkegaard, quien escribe en su *Diario*: “primero acaece la vida; luego, un poco o mucho más tarde (pero más tarde) tiene lugar la teoría; no viceversa, primero la teoría y luego la vida. Primero el arte, la obra de arte, luego la filosofía del arte, y así con todo. Por lo tanto, primero acaece la vida y después la teoría. Luego, por lo general sobreviene una tercera cosa: el intento de crear la vida con la teoría, o mejor aún la ilusión de reanudar la misma vida anterior con la teoría, es decir, de reanudarla de una manera fomentada”¹⁰⁸. Y más adelante añade: “parece como si la teoría contuviese algo más que la vida misma. Y en cierta forma es así, porque la teoría abraza a la totalidad, al conjunto de los detalles y de una vez, en tanto que la vida es pobre y sucesiva. Pero por otra parte, la teoría no contiene la vida”¹⁰⁹, y es ésta última la que más importa al escritor de Copenhague. Como se puede apreciar, Kierkegaard tiene una visión reductiva de lo que él llama ‘teoría’, pues la reduce al ‘conocimiento objetivo’ de sesgo hegeliano. Dado que esta reducción es moderna, y opuesta a la clásica, no se puede considerar a Søren Kierkegaard como un pensador clásico.

Se puede apelar aún a otro tema importante en orden a esclarecer el encuadramiento de Kierkegaard en la historia de la filosofía: al *orden de los trascendentales metafísicos*. Como es sabido, el *realismo* defiende que el *ser* es el primer trascendental; que la *verdad* es el segundo, puesto que se funda en el ser; que el *bien* es el tercero, puesto que para ser verdadero bien, requiere de la verdad; y que la *belleza* es el cuarto, porque requiere la unión ordenada de los precedentes¹¹⁰. En cambio, el *idealismo* defiende que el único ‘trascendental’ es la *verdad*, de la cual afirma que se basa no en el ser, sino que se autofunda (esta tesis es propia, por ejemplo, de Husserl). Por su parte, el *voluntarismo* admite como único ‘trascendental’ el *bien*. Como es sabido, el bien es el objeto de la voluntad. De modo que cabrán dos tipos de voluntarismo: el que supedita la voluntad al bien, o el que supedita el bien a

107 Esta crítica no es ocasional, hemos trabajado estos temas en varios artículos que se publicarán más adelante.

108 *Diario* (1852) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 349.

109 *Diario* (1852) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 350.

110 Tomás de Aquino trata esta cuestión en *De Veritate*, q. 23.

la voluntad. Por último, el *esteticismo* sostiene que la *belleza* es ‘trascendental’ y está al margen de la verdad y del bien¹¹¹. Repárese en que, según el realismo, la verdad, el bien y la belleza son trascendentales llamados ‘relativos’, porque dicen referencia, uno a la inteligencia, otro a la voluntad, y otro a los afectos. También Søren Kierkegaard se preguntó por estos trascendentales y por su orden, pero no supo resolver la cuestión¹¹². Esto delata que su planteamiento no es clásico, pero de momento no manifiesta si es idealista, voluntarista, o incluso esteticista.

Nótese ahora que lo que más peso tiene en los escritos kierkegaardianos no es la belleza literaria –la estética– porque, como se ha indicado, Søren Kierkegaard la puso toda entera al servicio del bien, a saber, de la ética y de la religión. De modo que no es esteticista. Como el esteticismo es sentimental, y es distintivo del romanticismo un acusado sentimentalismo, no se puede considerar a Kierkegaard como romántico. Tampoco es la verdad (al menos la por él llamada verdad objetiva) lo más encumbrado en sus escritos y, desde luego, no la considera como aislada o independiente. Es más, algunas veces la pone en entredicho¹¹³. Por tanto, tampoco se le puede calificar de idealista. Lo que más peso específico tiene en su obra es el *bien*. De ahí su rechazo a la razón, y su énfasis en la *decisión* voluntaria y en la *libertad* a ella vinculada. En este sentido se le puede considerar en buena medida como *voluntarista*, aunque no incurre en un voluntarismo irracionalista al modo, por ejemplo, de Nietzsche¹¹⁴. Respecto del ser, a Kierkegaard sólo le interesa el ser del *sujeto*, pero no el ‘ser personal’ en cuanto tal, sino su *devenir*

111 Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.

112 “¿La idea de la belleza, del bien, de la verdad se relacionan entre sí? ¿Están coordinadas? ¿Se unen en una cosa superior? ¿Y ésta qué es?”. *Diario* (1842-43) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 116.

113 “Toda verdad no es tal más que hasta cierto punto, cuando se la quiere esforzar, se consigue el ‘contrapunto’ y se transforma en no-verdad”. *Diario* (1837-9) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 204.

114 Como es sabido, McIntyre calificó de irracionalismo a la ética kierkegaardiana en su libro *After Virtue*. Por el contrario, Fabro negó el irracionalismo de Kierkegaard en “Foi et raison dans l’Œuvre de Kierkegaard”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948), pp. 169-206. Niegan asimismo el irracionalismo atribuido a Søren autores como: COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958; HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 1956; KLEMKE, E. D., *Studies in the Philosophy of Kierkegaard*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. Cfr. también otros muchos en J. DAVENPORT – A. RUDD (eds.), *Kierkegaard after MacIntyre*, Peru –Illinois–, Open Court Publishing, 2001. Cfr. asimismo: FRANCHI, A., “Kierkegaard irrazionalista? Filosofi e filosofie nella interpretazione del pensatore danese”, *Sapienza*, 43/3 (1990), pp. 271-291.

existencial. De modo que huyendo del *objetivismo* hegeliano parece recalar en el *subjetivismo* moderno. Ahora bien, es claro que ‘subjetivismo’ no equivale a ‘realismo’.

En efecto, el criterio noético del ‘subjetivismo’ es el *punto de vista*, el cual comparece en las obras de Søren Kierkegaard. Desechada la verdad objetiva, para ratificar que un punto de vista es correcto, no cabe más criterio que el hecho de que sea reconocido por un sujeto especial, a saber, por una *autoridad* cuya prerrogativa sea la ‘infalibilidad’. Seguramente por eso Kierkegaard recurrió a decir que él escribe bajo el ‘dictado divino’. De ese modo, su punto de vista tiende a absolutizarse, es decir, denota que es el único válido, por lo que se puede llamar a la ‘filosofía’ de Kierkegaard (como Ricoeur calificó a las de Marx, Nietzsche y Freud), ‘*hermenéutica de la sospecha*’. Adviértase que las filosofías de todos estos pensadores son prácticas en el método noético empleado: la *interpretación*, pues la interpretación, en tanto que trabajo de la razón sobre lo que es de suyo contingente, es tarea de la razón práctica –la razón teórica versa sobre lo que es de suyo necesario, lo que no admite alternativa–. El calificativo de *sospecha* se debe a que estas hermenéuticas, al adoptar una clave interpretativa como la única válida, ésta deviene excluyente, pues pone en entredicho la validez de las restantes (en el caso de Søren este aspecto irrepetible y excluyente de sus escritos parece claro, pues –según Ricoeur– escribió enteramente de ‘*soi-même comme un autre*’). Por tanto, teniendo en cuenta el método noético usado por Søren Kierkegaard hay que indicar que no es un pensador realista clásico. No se quiere decir con ello que los pensadores realistas clásicos no usasen la razón práctica para conocer lo verosímil y contingente, sino que en modo alguno descalificaron la que ellos llamaron ‘razón teórica’, ni tampoco la subordinaron a la ‘práctica’.

Según lo dicho, se puede comparar el pensamiento de Kierkegaard con las *corrientes hermenéuticas* del s. XX, pues en todas estas filosofías la razón práctica se supone hegemónica –aunque sea implícitamente– respecto de la teórica. A la par, en todas ellas hay una subordinación de la razón a la *voluntad*, aunque se describa a ésta última de diversos modos. En efecto, la voluntad en Kierkegaard es humana y divina; en cambio, en Marx coincide con las leyes dialécticas necesarias que causan las revoluciones económicas materiales; en Nietzsche, se trata de la voluntad cósmica universal no menos necesaria; y en Freud, se trata de una voluntad de corte pasional enteramente

necesitarista. Estas tendencias filosóficas, si bien se miran, se pueden entender como *voluntarismos*¹¹⁵.

Se puede objetar que en el caso de Kierkegaard la voluntad es humana y real y se subordina al sujeto. ¿Sigue tratándose entonces de un voluntarismo? No cabe olvidar que la subordinación de la voluntad al sujeto en el voluntarismo es de tipo subjetivista, mientras que en el realismo la subordinación es personal. El *voluntarismo* es más afín al *subjetivismo* que el idealismo o el realismo. En el espíritu humano, la voluntad está naturalmente más unida al sujeto que la inteligencia –y, por supuesto, que la realidad extramental–. ¿Qué distinción hay entre una concepción voluntarista de la voluntad y otra realista de esta potencia? Que en la primera la voluntad es consi-

115 Además de lo expuesto aquí, caben ulteriores comparaciones entre el pensamiento de Kierkegaard y los de Marx, Nietzsche y Freud. Fabro establece un paralelo exhaustivo entre las vidas y trabajos de Kierkegaard y Marx. Los dos fueron críticos de Hegel y además, uno lo fue del sistema económico burgués, y el otro de la aburguesada religión protestante oficial. Los dos lucharon contra el orden establecido: uno, contra el religioso; otro, contra el económico y social. Los dos centraron su filosofía en el hombre, pero uno comprendiéndolo desde Dios (*trascendencia*) y exclusivamente desde la fe cristiana, y otro rechazándolo de plano (*inmanencia*). Uno centró la mirada en el hombre concreto individual; el otro en la sociedad. Para el primero el hombre es fundamentalmente su espíritu; para el segundo, su cuerpo. Para uno, el mal fundamental es el pecado; para el otro, la distinción de clases sociales (ricos *versus* pobres). Para uno la masa es una categoría pagana; para el otro, lo real es el pueblo. El método para ambos es la *dialéctica*, pero ya no la hegeliana, pues el primero la entiende como lucha contra uno mismo (conversión personal), y contra la burguesía cristiana, mientras que el segundo la concibe, en clave material, como lucha violenta (revolucionaria) del proletariado contra la burguesía social. Ambas dialécticas miran al futuro, pero la del primero consiste en el propio sacrificio para ganar escatológicamente la salvación; la del segundo, en cambio, persigue sacrificar al reducido colectivo dominante para lograr la salvación intramundana, económica y placentera, de la mayoría. Toda la obra de Kierkegaard busca afirmar la persona; en cambio, la de Marx busca su más drástica negación, porque si en el segundo momento, la antítesis, alguien se concibe a sí mismo con algo de valor, la antítesis no puede culminar, es decir, no puede concentrar en sí toda la negatividad, y por tanto, no se podría dar el paso necesario al tercer momento, a la síntesis, a la sociedad sin clases. Cfr. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, en *Opere Complete*, vol. 9, Roma, ed. Logos, 1978, cap. Iº, “Kierkegaard e Marx”. Por el contrario, Löwith asimila a Kierkegaard a Stirner en el tratamiento del tema del ‘individuo’, y opone a ambos a Marx y a su tema de la ‘humanidad’. Cfr. *De Hegel a Nietzsche*, ed.cit., p. 348. Cfr. también: BUCHANAN, A., “Marx as Kierkegaard”, *Philosophical Studies*, 57 (1988), pp. 157-172; ITURRIOZ, J., “Marxismo y existencialismo”, *Pensamiento*, 2 (1946), pp. 33-51.

Respecto de la comparación entre ambos Kierkegaard y Nietzsche, cfr. CAÑAS, J. L., “Kierkegaard y Nietzsche. Una lectura antropológica actual”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (1008), pp. 369-403; USCATECU, G., *Agustín, Nietzsche y Kierkegaard*, Madrid, Forja, 1983. Para una comparación entre Kierkegaard y Freud, cfr. AVRAN, B., *Kierkegaard et Freud*, Paris, Éd. Alba Nova, 1988.

derada como hegemónica respecto de *todo* conocer, mientras que en la segunda la voluntad, aunque se considere superior a la inteligencia, se concibe subordinada a un conocer superior a ella, a saber, el conocer personal, un conocer que, por lo demás, es susceptible de conocer tanto a la inteligencia como a la voluntad. El perfil con que Kierkegaard describe la voluntad es similar al del voluntarismo, no al del realismo.

Para justificar más adecuadamente el enfoque voluntarista-subjetivista de la filosofía kierkegaardiana, es oportuno, por último, atender a lo siguiente: ¿qué diferencia hay entre el ‘subjetivismo’ y el ‘realismo’ respecto de la *persona*? Que el primero encumbra la *particularidad*, mientras que el segundo defiende que la persona es *apertura personal* a otra persona; por tanto, que una persona sola o aislada es imposible. La mente de Kierkegaard es más afín al primer solipsismo que a la segunda concepción relacional, al menos si se toma al hombre según su naturaleza, es decir, sin la ayuda de la fe sobrenatural. En suma, el voluntarismo es, en rigor, subjetivismo, porque los actos de la voluntad los tiene que constituir el sujeto, es decir, tales actos no son posibles sin la ayuda del sujeto. Por lo tanto, si se sobrevalora la voluntad sobre la inteligencia se cae más fácilmente en el subjetivismo que si se exalta la inteligencia. Ocurre así porque la voluntad siempre está respaldada por el yo. En cambio, las operaciones inmanentes cognoscitivas no las constituye el sujeto, pues de llevarlo a cabo, se subjetivizaría la verdad. El yo activa la inteligencia, pero activarla en su caso no significa que ésta conozca como quiera el sujeto, mientras que el activar la voluntad por el yo, el querer, sí que implica querer como quiere el sujeto.

El principio del subjetivismo moderno se suele atribuir a Descartes¹¹⁶, aunque está presente en el *nominalismo* anterior. De este subjetivismo, según Hegel, no se libraron ni Kant ni Fichte, y en él, tras Hegel, recaló en parte Kierkegaard. El subjetivismo tiene a su favor la defensa de una tesis correcta: que la realidad del sujeto es la más noble, distinta y novedosa. Pero tiene en su contra entender esa realidad como un individuo independiente, atómico, en el que no distingue, por una parte, su *natural* distinción real –en palabras medievales– entre el *acto de ser* y la *esencia* humana o –en terminología moderna– entre la *persona* y el *yo*, pues se centra en exclusiva en este último: en la *personalidad*; y por otra, no repara en la *natural* apertura de la persona a la trascendencia.

116 Cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsá, 2007, 3ª edición.

En virtud de lo dicho, se puede afirmar que Søren Kierkegaard, huyendo del ‘objetivismo’ hegeliano, tiende a recalar en el polo opuesto, el ‘subjetivismo’. Pero como nota este extremo intenta evadirlo. ¿Cómo? Exclusivamente por medio del conocimiento divino, es decir, sosteniendo que el sujeto es quien es (no quien quiere o desea ser) por vocación sobrenatural divina¹¹⁷. Con lo que precede se echa de ver además que el *existencialismo*, que como hemos ido viendo tiene a Kierkegaard como uno de sus precedentes, no puede ser ajeno al *subjetivismo*.

117 Seguramente Heidegger advirtió el precedente problema kierkegaardiano porque, para evitarlo, acabó afirmando que ‘el ser es tiempo’, no sujeto. Así, barrida la relevancia del sujeto, y por ende, la primacía de la antropología sobre la ontología, parece evitarse el problema del subjetivismo, y asimismo el del fideísmo. Pero esta solución del pensador de Friburgo es aporética, porque acaba transponiendo al ser real impersonal rasgos propiamente humanos como la voluntad y libertad, de modo que incurre de nuevo en un voluntarismo, aunque más sórdido por impersonal.

CAPÍTULO V PROYECCIÓN

1. INFLUJO POSTERIOR

En 1948 González Caminero indicaba que “de todas las corrientes filosóficas post-kantianas, ninguna se ha popularizado, y en ciertos aspectos aplebeyado tanto, como la contemporánea del existencialismo”¹, que reclama como fundador a Kierkegaard. Añadía que “la influencia y renombre de Kierkegaard no vinieron sino mucho más tarde, casi un siglo después de su actividad literaria”². Este autor recordaba que, para Jaspers, su presente situación filosófica se caracterizaba porque Kierkegaard y Nietzsche, ignorados en su vida y durante mucho tiempo después, ganaban en su época una creciente importancia, mientras que todos los demás filósofos posthegelianos retrocedían en celebridad³. Un año más tarde, en 1949, Jolivet consideraba como fuentes del existencialismo a Nietzsche y Kierkegaard⁴.

Los dos –Kierkegaard y Nietzsche– fueron filósofos con similar punto de partida, la *existencia* humana, pero con divergente de salida, pues mientras el uno vincula la existencia a Dios, el otro prescinde de la trascendencia divina. Sus vidas tienen paralelismos acusados y el método para llevar a cabo su objetivo es similar: la *estética literaria*. Con todo, no se conocieron. En efecto, Nietzsche tenía 11 años cuando Søren Kierkegaard murió; el

1 GONZÁLEZ CAMINERO, *op. cit.*, p. 387. Este autor considera que los puntos centrales del pensamiento kierkegaardiano son: a) la aversión al idealismo; b) la valoración del individuo singular; c) el anticonceptualismo; d) el antiburguesismo; e) la valoración de la angustia, y f) la distinción de estadios en la vida.

2 *Ibid.*, p. 393.

3 En efecto, el mismo Jaspers escribió que “la influencia de Kierkegaard en los territorios de habla alemana no se dejó sentir hasta el siglo XX. Sin él no habrían sido posibles ni lo que se ha llamado ‘filosofía de la existencia’, ni tampoco la ‘teología dialéctica’”. JASPERS, K., “Kierkegaard hoy”, en AA. VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 49.

4 JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976, Iª Parte: *Las fuentes del existencialismo*. Capítulo primero. Kierkegaard, pp. 35-63.

germano nunca leyó al danés. Fue al final de la vida del pensador de Røcken cuando Brandes llamó la atención sobre la simetría entre ambos autores; pero en esas fechas, dada la enfermedad mental del pensador alemán, ya era demasiado tarde para que éste se hiciera cargo del legado del escritor religioso⁵.

En cualquier caso, de haberse conocido Kierkegaard y Nietzsche, difícilmente se hubiesen puesto de acuerdo, porque uno defiende el cristianismo con su entera vida, mientras que el otro lo ataca visceralmente; el lema del primero es la negación de sí para afirmar a Dios, mientras que el del segundo es la negación de Dios para afirmar el ‘superhombre’ (en rigor, a sí). Ahora bien, en ambos, tanto la afirmación como la negación, tienen su fundamento en la *voluntad*. Por lo que a la antropología se refiere, mientras Kierkegaard reivindica el yo singular humano frente al yo absoluto hegeliano, Nietzsche termina absorbiendo enteramente el yo humano en una instancia omniabarcante e impersonal: la *voluntad de poder*; pues –según él– el yo no es sino mero satélite de esa voluntad cósmica.

Junto a los dos autores precedentes, otros pensadores como Lombardi, Feuerbach, Schopenhauer, Dilthey, Husserl, Scheler, Bergson, y algunos literatos como Ibsen, Dostoievski, Strindberg, Unamuno, R.M. Rilke, también hicieron de la *existencia* humana el tema de su reflexión y de sus escritos. Hay parecido asimismo entre las propuestas de Schopenhauer y Kierkegaard, por “su actitud más sentimental que racional”⁶, y por su oposición al hegelianismo, como Søren mismo confesó⁷. Sin embargo, entre los autores mencionados también hay muchas divergencias en cuanto al final de su recorrido existencial, pues unos son teístas, otros ateístas, alguno fideísta, algún otro agnóstico, y alguno incluso cambió radicalmente de posición a lo largo de su vida.

5 Cfr. al respecto: KELLENGERGER, J., *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*, New York, St. Martin’s Press, 1977, p. 116. Este autor afirma que, “in general, the opposition that divides Kierkegaard and Nietzsche is mainly religious and moral”. *Ibid.*, p. 126. Con todo, la clave de su afirmación o negación moral y religiosa radica en ambos en la *voluntad*. Cfr. *Ibid.*, pp. 126-129.

6 MACEIRAS, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1985, p. 25. La distinción entre la ética de uno y otro autor la expone el mismo Søren en su *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), pp. 146-150; y la que media en lo referente al cristianismo, la manifiesta un poco más adelante. Cfr. *Ibid.*, pp. 166 ss.

7 Cfr. *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 101.

Quienes primero retomaron explícitamente el estudio de Søren Kierkegaard en el s. XX fueron los representantes de la llamada ‘teología dialéctica’: K. Barth, E. Thurneysen, E. Brunner y F. Gogarten. A ellos siguieron, dentro del ámbito de la filosofía, Heidegger⁸ y Jaspers. Entre estos dos filósofos y los otros dos mencionados arriba también hay un neto paralelismo, pues mientras el existencialismo de Heidegger es ateo, el de Jaspers está abierto a la trascendencia. Por lo demás, –añade Caminero– han seguido esta corriente de pensamiento pensadores alemanes como P. Wust, P. Haeberlin, W. Keller, L. Binswanger, H. Kunz; italianos como A. Carlini, C. Guzzo, Stefanini, La Via, Pareyson, Sciacca; rusos como W. Soloviev, L. Chestov, N. Berdiaeff; franceses como L. Lavelle, R. Le Senne. G. Marcel, J. P. Sartre, Merleau-Ponty, A. Camus, S. Beauvoir, etc.

En 1949 Fernando Vela, en el prólogo a la 2ª ed. del libro de H. Höffding, *Søren Kierkegaard*, aludió al influjo de Søren Kierkegaard en Heidegger, Barth, Sartre, Gogarten, Brunner, Bultmann, Truneysen, Niebuhr y Unamuno⁹. En la edición de *Historia de la filosofía* de Hirschberger de 1956 se lee que “se puede considerar a Unamuno como el descubridor de Kierkegaard, cuando éste era todavía un desconocido en Europa”¹⁰. Antes de la difusión unamuniana de Søren, el literato español asumió en buena medida el pensamiento kierkegaardiano¹¹. En efecto, su antagonismo entre razón y fe recuerda la central oposición del escritor de Copenhague. Y, como los del danés, los escritos unamunianos son asistemáticos, existenciales, trágicos¹². Pero fue después –añade Hirschberger–, alrededor de la Primera Gue-

8 Cfr. REGINA, U., “La presenza di Kierkegaard in Heidegger”, en ADINOLFI, I. – GARAVENTA, R. (eds.), *Le malattie dell’anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 203-215.

9 Cfr. VELA, F., “La descendencia de Kierkegaard”, en H. HÖFFDING, *Søren Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente 1949, pp. VII-LII.

10 HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*. Tomo II. *Edad Moderna, Edad Contemporánea*, Barcelona, Herder, 1956, p. 461.

11 Un amplio y buen estudio comparativo entre el pensamiento de ambos autores se encuentra en: COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962. Cfr. asimismo: ERRO, C. A., *Unamuno y Kierkegaard*, Buenos Aires, Sur, 1939; USCATESCU, G., “Unamuno y Kierkegaard”, *Filosofía oggi*, 9 (1986), pp. 475-486; “Unamuno y Kierkegaard o la interiridad secreta”, *Arbor*, 103 (1979), pp. 313-328. G. Roberts descubre, entre otras, estas afinidades entre ambos pensadores: anti-intelectualismo, moralidad, preeminencia de lo concreto, espontaneidad, inmediatez en la vida de fe. Cfr. su trabajo: *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas*, Colorado, Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1986.

12 Cfr. al respecto: FARRÉ, L., “Unamuno, William James y Kierkegaard”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 57 (1954), pp. 279-299; 58 (1955), pp. 64-68.

rra Mundial, cuando se produjo (en expresión de Fabro) la llamada ‘*Kierkegaard–Renaissance*’, con teólogos protestantes como K. Barth, D. Bonhoeffer, R. Bultmann, F. Gogarten, E. Griesebach, K. Heim, P. Tillich, J. Moltmann, o católicos como R. Guardini, E. Przywara, H. De Lubac, H. U. von Baltasar, Rahner¹³, y con filósofos como F. Ebner y M. Buber¹⁴. No obstante, la explosión de estudios y publicaciones sobre Søren Kierkegaard se dio tras la Segunda Guerra Mundial.

En 1959 Roos indicó que Kierkegaard influyó en Haecker, Guardini, Przywara y Dempf¹⁵. Afirmó también que la lectura de sus obras llevó a F. Ebner a su conversión al catolicismo. Asimismo advirtió que el pensador danés influyó en H.U. von Baltasar y H. de Lubac. Muchos historiadores de la filosofía son del parecer que Søren Kierkegaard es el padre del *existencialismo* posterior. Sin embargo, Fabro opina que el verdadero existencialismo es teológico, y que ese requisito sólo lo cumple Kierkegaard¹⁶. No obstante, cabe decir que si bien la apertura a la trascendencia divina falta en algunos autores que tratan de la existencia humana (tema por el que se suelen considerar existencialistas), como por ejemplo en Heidegger¹⁷ o en Sartre, con todo, no es ajena al pensamiento de otros que se suelen encuadrar dentro de esta corriente, tales como Jaspers o Marcel. En algunos de ellos la apertura a Dios puede ser doble: natural y por fe. En otros, en cambio, sólo por fe, como se ve, por ejemplo, en Dostoiewsky, aunque –según Chestov– éste no conoció los escritos de Søren¹⁸.

Para Roubiczek “en 1855, cuando murió Kierkegaard, parecía muy improbable que su obra le sobreviviese. Sus libros estaban escritos en danés, idioma poco conocido fuera de su país... En cambio, hoy, más de cien años

13 Cfr. MATTEO, A., “Riflessi kierkegaardiani nella teologia contemporanea”, en ADINOLFI, I. – GARAVENTA, R. (eds.), *Le malattie dell’anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 217-229. Cfr. también: MURA, G., *Angoissa e esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma, Città Nuova, 1982.

14 Cfr. SAVI, A., “Kierkegaard and Buber on the dilemma of Abraham in the Akeda”, *Iyyun*, 37 (1988), pp. 304-313; VERGOTE, H., “La relation chez Søren Kierkegaard et Martin Buber”, *Istina*, 25/1-2 (1980), pp. 5-18.

15 Cfr. ROOS, H. S., *Kierkegaard y el catolicismo*, Madrid, Razón y fe, 1959, pp. 21 ss.

16 Cfr. FABRO, C., *Historia de la filosofía*, vol. 2, Madrid, Rialp, 1965, p. 643.

17 Cfr. REGINA, U., “Oltre la modernità ripercorrendo la via esistenziale de Kierkegaard al secondo Heidegger”, *Acta Philosophica*, 8/2 (1999), pp. 223-250. Este autor califica de ‘prueba personal’ la existencia según el pensador danés, mientras que llama ‘existencia problemática’ a la existencia tal como la concibe Heidegger.

18 Cfr. CHESTOV, L. I., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, p. 370.

después de su muerte, cabe decir sin exageración que es Kierkegaard uno de los filósofos y de los teólogos más importantes –si no el más importante de todos– para nuestro tiempo¹⁹. Esta exaltación es tal vez exagerada, pero es verdad que Søren Kierkegaard ha sido uno de los escritores más tenidos en cuenta durante el s. XX, tanto por filósofos como por teólogos. En efecto, durante el s. XX autores muy influyentes, para bien o para mal, fueron tres pensadores del s. XIX: Kierkegaard, Marx y Nietzsche; y otro del s. XX, Heidegger. Pero, desde luego, lejos de haber olvidado al danés, hoy se multiplican las publicaciones sobre las diversas facetas de su pensamiento.

En 1974 Mathieu consideraba como buenos conocedores del pensamiento de Kierkegaard *en la literatura danesa y escandinava* a G. Brandès, M.J. Mourad, F. Petersen y W. Rudin, H.P. Barfod, J. Billeskov-Jansen, T. Bohlin, F. Brandt, E. Geismar, E. Hirsch, H. Hoeffding, J. Hohlenberg, C. Jensen, A.A. Kabell, F. Koch, V. Lindström, G. Malantschuk, P.P. Rohde, H. Roos, P.A. Rosenberg, N. Thulstrup, C. Jørgensen, V. Christiansen y A. Paulsen²⁰. *En la literatura alemana*, a J. Jaspers, M. Heidegger, P. Wust, T. Adorno, W. Anz, W. Diem, T. Haecker, K. Löwith, G. Lukács, E. Przywara, H. Renter, W. Rest, W. Ruttenbeck, C. Schrempf, M. Thust, y el belga A. de Waelhens. *En lengua inglesa*, a J. Collins, T.H. Croxall, J.P. Holmer, A. Jonson, W. Lowrie, D. Patrik, L.M. Swenson. *En lengua francesa*, a J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, A. Camus, G. Marcel, V. Basch, J. Colette, M. Cornu, V. Deleuran, H. Delacroix, M. Grimault, J. Hyppolite, R. Jolivet, P.L. Lansberg, L. Lavelle, R. Le Senne, H. de Lubac, P. Mesnard, E. Mounier y J. Wahl²¹. *En lengua italiana*, a C. Fabro, N. Abbagnano, F.

19 ROUBICZEK, P., *El existencialismo*, Barcelona, Labor, 3ª ed., 1970, p. 59.

20 Cfr. sobre el influjo de Søren Kierkegaard en Escandinavia: HAUBERG MORTENSEN, F., “Kierkegaard in Scandinavia. A History of Redical Reception”, N. J. CAPPELØN – J. STEWART (eds.), *Kierkegaard Revisited*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 410-459; DELFGAAUW, B., “De Kierkegaardstudie in Scandinavië”, *Tijdschr Filosofie*, 38 (1976), pp. 136-158.

21 Cfr. sobre el influjo de Kierkegaard en Francia: LAFARGE, J., “Kierkegaard dans la tradition française. Les conditions de sa réception dans les milieux philosophiques”, N. J. CAPPELØN – J. STEWART (eds.), *Kierkegaard Revisited*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 274-290. Este autor cita entre los influjos de Kierkegaard a los pensadores franceses Mesnard, Delacroix, Viallaneix, Basch, Wahl, Lavelle, Le Senne, Jolivet, Vergote, Colette, Ricoeur, A. Clair, Merleau-Ponty, Bataille, Blanchot, Hypolite, Camus, Deleuze, Sartre, Levinas. Por otra parte, Bousquet ha puesto de relieve el influjo de Søren en los teólogos franceses: “Kierkegaard dans la tradition théologique francophone”, *Ibid.*, pp. 339-366. Cita entre otros a Congar, H. de Lubac, Malevez, Colette, Viallaneix, Vergote, A. Clair, P. Fruchon, J. P. Josua. Cfr. también: SALES, M., “Dix ans de publications kierkegaardiennes en langue française

Lombardi, E. Paci y L. Pareyson²². Y en lengua española, además del ya mencionado Unamuno, a C. Astrada, V. Fattone, A. Vassallo, M.A. Virasoro. Por lo demás, Kierkegaard también influyó en el pensamiento de los *escritores religiosos rusos*: N. Berdiaeff, S. Bulgakov y L. Chestov²³.

A ese amplio listado se puede añadir la influencia de Kierkegaard en Kafka²⁴. Por su parte, es sabido que Heidegger no se consideró un filósofo de la *existencia*, término que vinculó en exclusiva al hombre (*Existenz*), sino del *ser* (*Sein*); es decir, su interés –según declaró– no era antropológico, sino ontológico. Por lo demás, es sabido que el *ser* del que habló dista mucho de coincidir con el *actus essendi* tomista, porque lo atribuyó a entes naturales, culturales, lógicos, etc., los cuales en modo alguno son equivalentes al ‘fundamento’ de lo real. Por otro lado, más que por el *ser*, el pensador alemán se preguntaba –como tempranamente advirtió Hartmann– por su *sentido*, o sea, buscaba más el ‘sentido veritativo’ del ser que su realidad. Con todo, hay en su propuesta filosófica una cadencia acusada de *existencialismo* en la medida en que ‘aquel que pregunta’ (el *Dasein*, ‘ser ahí’, ‘pastor’ o ‘guardián’ del ser) tiene una preeminencia en el método de acceso al ser: el *preguntar*. Según esto, se concibe al hombre como el que comprende el ser, es decir, en su relatividad noética a él.

Pero el existencialismo heideggeriano terminó en la *angustia*, por varios motivos: uno, porque al notar que el ser del hombre es inferior al ser en general, advirtió que el hombre no puede comprender el ser; otro, porque ni el ser del hombre ni el ser en general se entienden como *personas*, por lo cual la correspondencia entre ellos no da sentido al hombre; esto es, si se excluye a Dios como sentido del ser (manifiesta escisión entre filosofía y teología incluso natural), Dios no ampara al hombre y éste queda sin sentido; otro, porque se concibe tanto al ser como al ser del hombre como temporalidad, y

(1960-1971)”, *Archives de Philosophie*, 35 (1972), pp. 649-672. Por otro lado, sobre la relación entre Kierkegaard y Camus, cfr. COLOMB, J., *In search of authenticity. From Kierkegaard to Camus*, London-New Cork, Routledge, 1995.

22 Cfr. sobre este influjo: CASTAGNIO, F., *Gli studi italiani su Kierkegaard (1906-1966)*, Roma, Ed. dell’ Ateneo, 1972; GARIN, E., “Kierkegaard in Italia”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 28 (1973), pp. 452-456.

23 Cfr. MATHIEU, V., *Problemi di Storiografia filosofica*, tomo 3: *Da Kant a Nietzsche*, Brescia, La Scuola, 1974.

24 Cfr. BOLLNOW, O. F., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954, p. 14; WAHL, J. A., *Historia del existencialismo: discusión Kafka y Kierkegaard*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

se declara que la del hombre termina con la muerte, de modo que, muerto el hombre, se acabó el preguntar por el ser y por el propio sentido.

En suma, si Kierkegaard no tuvo en cuenta la apertura *natural* humana a Dios, Heidegger negó tanto la *natural* como la *sobrenatural*, de manera que si el hombre pregunta por el sentido del ser sin poder alcanzar nunca su propio sentido, y con la *muerte* (que cierra todas las *posibilidades*) el hombre aboca en la *nada* (que lo aniquila todo y a sí misma), la vida humana, más que angustiosa, es absurda. En este sentido no hacía falta esperar a que Sartre repitiese que el hombre es un ser para la nada, pues el mismo Kierkegaard escribió: “ser una nada: el más feliz e envidiable destino”²⁵.

La única salida que Søren Kierkegaard dejó abierta para comprender la existencia humana, la *fe*, es cegada por Heidegger (quien también negó la intimidad, el ‘estar dentro’). En definitiva, ¿influyó Kierkegaard en Heidegger? Menos que Nietzsche y Dilthey. ¿Por qué? Porque el pensador germano aceptó un punto central del filósofo de Røcken, ‘Dios no existe’, y otro del de Biebrich, ‘el hombre es historia y el ser y la verdad se reducen a tiempo’. Pero, con todo, Kierkegaard le influyó, porque con el fondo de escenario que le aseguraron los representantes del *voluntarismo* e *historicismo* contemporáneos, la existencia del hombre que actúa en él no podía ser sino como la describía el danés: *angustia*; que Sartre y Lévinas interpretarían como *nausea*²⁶. Por otra parte, Søren también influyó en Heidegger en el concepto de *repetición*²⁷.

La *esperanza* kierkegaardiana es netamente cristiana²⁸. Heidegger la negó por afirmar que la existencia es finita. Pero fue recuperada por Marcel. Con todo, este pensador francés escribió que “en la medida en que yo puedo hacer inventario de las influencias ejercidas al comienzo sobre el desarrollo propio de mi pensamiento, me parece que la influencia de Kierkegaard fue

25 *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 119.

26 Cfr. TAMBOURGI, N., “Lectures sartriennes du concept d’angoisse de Kierkegaard”, *Annales de Philosophie*, 14 (1993), pp. 77-91.

27 Cfr. QUIST, W. M., “When your past lies ahead of you. Kierkegaard and Heidegger on the concept of repetition”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 78-92. Cfr. sobre este concepto: DAVINI, S., *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Pisa, ed. ETS, 1996; SCHMIDT, L. H., “Réflexions sur le Répétition kierkegaardien”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 55-67.

28 “La esperanza es la nodriza de la vida cristiana”. *Diario* (1839) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 186.

prácticamente inexistente”²⁹. Sin embargo, el francés coincide con el pensador de Copenhague no sólo en su interés por la *existencia* humana, sino también en el *salto* (*Spring*) a la fe (en rigor, *fideísmo*), como él mismo confesó³⁰. Por su parte, Sartre debe más a Hegel (al que copia) que a Kierkegaard. Entre sus deudas al danés está el tema de la *posibilidad*, en la que posteriormente abundaría Heidegger.

En 1986 Marino detectó la presencia de Kierkegaard en Wittgenstein³¹. Un año después Cook comparó el pensamiento de ambos³². Dos años más tarde Creegan puso de relieve el influjo del danés en el austriaco en cuanto a la congruencia del *método* de la ‘comunicación indirecta’ por ellos usado; sostuvo, en rigor, que para Søren y Ludwig el pensamiento sistemático es incompetente en dos áreas: la religión y la metafísica. En cuanto a la primera, ambos recurrieron al fideísmo como solución; respecto de la segunda, al subjetivismo y al relativismo³³. También Clair, en ese mismo año, puso en correlación a ambos autores³⁴. Asimismo Phillips³⁵ en 1992 y Ferreira³⁶ en 1994 apreciaron el parecido entre los dos. En 1997 Rigal sostuvo que Wittgenstein fue lector de Kierkegaard³⁷. En 2001 Mulhall, en su trabajo, *Inheritance and Originality*, comparó las filosofías de Kierkegaard, Heidegger y

29 Cfr. MARCEL, G., “Kierkegaard en mi pensamiento”, en AA. VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 39. Cfr. también: PARAIN-VIAL, J., “Gabriel Marcel et Kierkegaard”, *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 185-191.

30 *Ibid.*, p. 46. Y añade que en esos temas “considero que mi deuda con Kierkegaard es una de las más considerables... A fin de cuentas pertenezco a la misma familia que el autor de las *Migajas filosóficas*”. *Ibid.*, p. 48.

31 Cfr. MARINI, S., “La presenza di Kierkegaard nel pensiero di Wittgenstein”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 78 (1986), pp. 211-226.

32 Cfr. COOK, J. W., “Kierkegaard and Wittgenstein”, *Religious Studies*, 23 (1987), pp. 199-219.

33 “Both authors stress reliance on indirect methods of communication; both rely on such methods themselves”. CREEGAN, CH. L., *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method*, London-New York, Routledge, 1989, p. 2.

34 Cfr. CLAIR, A., “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard. La possibilité d’un discours éthique”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 211-226.

35 Cfr. PHILLIPS, D. Z., “Authorship and authenticity. Kierkegaard and Wittgenstein”, *Studia Philosophica*, 17 (1992), pp. 177-192.

36 Cfr. FERREIRA, J., “The point outside the word. Kierkegaard and Wittgenstein on nonsense, paradox and religion”, *Religious Studies*, 30/1 (1994), pp. 29-44.

37 Cfr. RIGAL, E., “Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard”, *Kairos*, 10 (1997), pp. 193-214.

Wittgenstein³⁸. En 2003 Nientied reparó en las afinidades entre Søren y Ludwig³⁹. En 2007 Schönbaumsfeld notó la influencia del padre del *existencialismo* en el padre de la *filosofía analítica* por lo que al *tema* se refiere, pues trazó los paralelos entre ambos autores por lo que respecta a su mutua concepción de la filosofía como ética y, asimismo, respecto de la creencia cristiana como vida religiosa práctica al margen de la doctrina. Añadió también que ambos defendieron que ni filosofía ni religión tienen que someterse a los paradigmas de la ciencia⁴⁰.

En 2009 Piazzesi ha publicado un libro en el que, desde el punto de vista metódico y temático, se dibujan los paralelismos entre Pascal, Kierkegaard y Wittgenstein⁴¹. Junto a las precedentes averiguaciones se puede añadir el influjo kantiano en Søren y en Ludwig, tanto en la hegemonía de la razón práctica sobre la teórica y la superioridad de la voluntad sobre la razón, como en el fideísmo de fondo. Más aún, se puede afirmar que el parecido de base entre ambos pensadores contemporáneos reside en que su forma filosófica es kantiana, hasta el punto de que si en uno se ha hablado de ‘giro lingüístico de la filosofía trascendental kantiana’⁴², en el otro se puede hablar de ‘giro existencial’ de la misma. En efecto, Kant quiso poner límites a la razón para dar paso a la fe; Kierkegaard quiso ponerlos a la filosofía para dar el ‘salto’ a la fe, y Wittgenstein intentó ponerlos en el lenguaje (en el que creyó reducirse el pensamiento) para dar ‘el paso’ a lo *místico*. Asimismo, la limitación que ofrece el lenguaje en orden a abordar las cosas más altas no es menor para Kierkegaard que para Wittgenstein⁴³.

38 Cfr. MULHALL, S., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

39 Cfr. NIENTIED, M., *Kierkegaard und Wittgenstein*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2003.

40 Cfr. SCHÖNBAUMSFELD, G., *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

41 Cfr. PIAZZESI, CH., *La verità come trasformazione di sé. Terapia filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, Pisa, ETS, 2009.

42 Alguno de estos puntos ha sido advertido. Cfr. por ejemplo: BACHMAIER, P., *Wittgenstein und Kant*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas, Gmbh, 1978; LLANO, A., “Filosofía Trascendental y Filosofía Analítica I”. *Anuario Filosófico*, XI/1 y 2 (1978), pp. 89 y 122; II, pp. 51-82; BASTIANELLI, M., *Oltre I limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*, Milano, MIM, 2008.

43 Cuando Søren Kierkegaard describe al hombre por su lenguaje, lo hace irónicamente: “todos los personajes extraordinarios, que se encuentran raramente en la historia (creo) que han dado su juicio sobre el ‘hombre’. Uno ha dicho que el hombre es una bestia; otro, que es un hipócrita, un tercero que es un embustero, etc. Quizá mi definición no será de las más infelices, si digo que el hombre es un charlatán, y lo es por vía de lenguaje. Por vía de lenguaje todo hom-

A la par, Kierkegaard y Wittgenstein sintonizaron en su oposición al sistema hegeliano; uno, porque frente al lema de ‘la verdad es el todo’ adujo que ‘la verdad es sólo la subjetividad’; el otro, porque frente a ‘la unicidad de la verdad’ hegeliana objetó ‘la pluralidad e irreductibilidad de las verdades expresadas en los juegos lingüísticos’. Nótese que este rechazo a Hegel supone una vuelta a Kant, porque si Hegel pretendió la síntesis veritativa entre el sujeto y los objetos pensados, la filosofía de Kant es la de las diversas áreas temáticas no susceptibles de síntesis y, además, pretendió someterlas al ‘tribunal de la razón’, es decir, a la *certeza subjetiva*, como hizo Kierkegaard respecto de las verdades objetivas, y como llevo a cabo Wittgenstein respecto de las lingüísticas.

En 1997 Malik publicó un estudio sobre el impacto de Søren Kierkegaard en la filosofía posterior⁴⁴. Entre otras cosas afirmó el influjo del danés en Heidegger y Jaspers, y el desconocimiento de él por parte de Nietzsche y Freud. En 2000 Penzo escribió que “Kierkegaard y Nietzsche son los grandes maestros de Heidegger y de Jaspers por lo que respecta al pensamiento más específicamente filosófico. También son los grandes maestros de Barth, de Bultmann, de Tillich, de Bonhoeffer, y sobre todo de Gogarten, por lo que respecta al pensamiento más específicamente teológico”⁴⁵.

En 2001 Peñalver Gómez indicaba que la obra de Kierkegaard “ha fascinado a lectores del más diverso talante, a sensibilidades primariamente religiosas (Haecker, Guardini, Barth), pero también a filósofos más o menos oficialmente ateos (Heidegger, Lukács, Adorno, Jaspers, Sartre) y a poetas testigos del siglo (Kafka, Rilke, Klossowski)”⁴⁶. Añadía que tras la recepción de su obra en el s. XX por parte de la *teología dialéctica* protestante (Barth, Thurneysen, Gogarten, Bultmann), “tuvo desde muy pronto un muy activo espacio católico de recepción: R. Guardini, E. Przywara, E. Peterson, Th. Haecker... Desde un punto de vista histórico-filosófico, el espacio de recepción que se impuso como dominante a partir de la década de 1920 y

bre participa de las cosas más altas: pero querer por vía del lenguaje (...) participar de las cosas más altas, no es menos irónico que querer ser espectador de la comida del rey desde la galería”. *Diario* (1854-55) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 209.

44 MALIK, H. CH., *Receiving Soeren Kierkegaard: the early impact and transmission of his thought*, Washington, Catholic University of America Press, 1997.

45 PENZO, G., *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova, Ed. Messaggero, 2000, p. 127.

46 PEÑALVER GÓMEZ, P., “Kierkegaard”, en VILLACANA, J. L., *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 115-116.

hasta entrada la década de 1960, fue el Existencialismo”⁴⁷, tiempo en que destacó Heidegger y Jaspers, y a los que seguirían dos generaciones de estudiosos, una formada por autores como J. A. Wahl, L. Gabriel y P. Prini, y otra, por otros como Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas⁴⁸.

En 2010 Morel ha sentado que la oposición fundamental entre Kierkegaard y Heidegger radica en que para uno la *verdad* es acontecer, mientras que para otro el todo estructural es la verdad. A la par, que para el primero, *decidir* es creer en la verdad como acontecer, mientras que, para el segundo, es creer en la verdad estructural. Asimismo, que el uno, tras la decisión, da el salto del tiempo a la eternidad y se vuelve testigo vital de la verdad viva, mientras que el otro permanece en la temporalidad y enseña la verdad abstracta como un docente, y es claro que dista mucho el vivir la verdad del decirla⁴⁹.

Como se ha indicado, los estudios de Kierkegaard se han multiplicado recientemente en muchos idiomas y países⁵⁰. Por último, hay que indicar que también se ha puesto de relieve su influjo en la *Postmodernidad*⁵¹. El pen-

47 *Ibid.*, pp. 125-126.

48 Cfr. respecto de este último: KEMP, P., “Another language for the other. From Kierkegaard to Levinas”, *Philosophy and social Criticism*, 23/6 (1997), pp. 5-28; GUIBAL, F., “Entre Kant et Kierkegaard. Le sens de la subjectivité selon E. Levinas”, P. DUPAND, et alt. (coords.), *Phénoménologie. Un siècle de philosophie*, Paris, Ellipses, 2002. Cfr. asimismo: WESTPHAL, M., *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, Part 3. Heteronomy; COLETTE, J., “Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe”, *Revue Philosophique de Louvain*, 100/1-2 (2002), pp. 4-31; JANIAUD, J. E., “‘Me voici!’. Kierkegaard et Levinas: les tensions de la responsabilité”, *Archives de Philosophie*, 60/1 (1997), pp. 87-108.

49 Cfr. MOREL, J., *Kierkegaard et Heidegger*, Paris, L’Harmattan, 2010, pp. 252-260.

50 Cfr. por ejemplo: LARRAÑETA, R., “La recepción y actualidad de Kierkegaard en España”, *Estudios Filosóficos*, 37 (1988), pp. 317-348; TCHERTKOV, L., “Søren Kierkegaard in Russian literature”, *Kierkegaardiana*, 14 (1988), pp. 57-69; PIZZUTI, G. M., “Recenti studi italiano su Kierkegaard”, *Filosofia*, 35 (1984), pp. 127-138; MCKINNON, A., “Les études kierkegaardiennes en Canada”, *Philosophiques*, 9 (1982) 147-161; BOUSQUET, F., “Dix ans de thèses nord-américaines sur Kierkegaard (1968-1978)”, *Archives de Philosophie*, 45 (1982), pp. 133-149.

51 Cfr. MATUSTIK, M. – WESTPHAL, M. (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana, Indiana University, 1995; SHAIN, R., “Situating Derrida. Between Kierkegaard and Hegel”, *Philosophy Today*, 44/4 (2000), pp. 388-403; DOOLEY, M., “Kierkegaard and Derrida. Between totality and infinity”, JEGSTRUP, E. (ed.), *The New Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, pp. 199-213; GOICOECHEA, G., “The moment of responsibility (Derrida and Kierkegaard)”, *Philosophy Today*, 43/3 (1999), pp. 211-225; CAPUTO, J. D., “Looking the impossible in the eye. Kierkegaard, Derrida, and the repetition of religion”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 1-25; WALSH, S., “Kierkegaard and postmodernism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 29/2 (1991), pp. 113-122; BRIDGES, TH., “Der-

samiento deconstructivo, más que incidir en la cadencia religiosa del danés, se asimila a él, sobre todo, en la negación de la filosofía y la consecuente negatividad afectiva. Asimismo, contamos con estudios comparativos entre el pensamiento Søren Kierkegaard y el de algunos filósofos actuales como, por ejemplo, Plantinga⁵² o MacIntyre⁵³. Con la precedente enumeración, que desde luego no pretende ser exhaustiva, se echa de ver que el interés por el pensador danés ha estado vivo durante el s. XX y sigue estándolo en la actualidad.

Si la oposición fe-filosofía es el tema central de Søren Kierkegaard, éste tiene que quedar reflejado de un modo u otro en sus conocedores y seguidores. Pero si se acepta esa oposición, la continuidad de ese problema puede ser dispar, pues cabrán varias posibilidades: a) autores que prescindan de la fe y se atengan en exclusiva a la filosofía (como Heidegger o Sartre); b) autores que se atengan exclusivamente a la fe y pongan en entredicho la filosofía (como Barth); c) autores que mantengan el problema de la oposición *more* Kierkegaard (como Unamuno); d) autores que propendan a la conciliación de ambas (como Marcel).

2. EL EXISTENCIALISMO

Mounier escribió que el *existencialismo* se puede caracterizar “*como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas*”⁵⁴. Por su parte, Berdiaeff caracterizó al existencialismo con una serie de notas que contrastan con la filosofía precedente: primado de la libertad sobre el ser; primado de la existencia subjetiva sobre el mundo objetivo; dualismo; voluntarismo; dinamismo; activismo; personalismo; antropologismo y filosofía del espíritu⁵⁵. Fontán lo describió

rida, Kierkegaard, and the orders of speech”, *Philosophy Today*, 32 (1988), pp. 95-109; MACKEY, L., *Points of view. Readings of Kierkegaard. (Kierkegaard and Postmodernism)*, Gainesville, University Press of Florida, 1986.

52 Cfr. EVANS, C. S., “Kierkegaard and Plantinga on belief in God”, *Faith and Philosophy*, 5/1 (1988), pp. 25-39.

53 Cfr. J. DAVENPORT – A. RUDD (eds.), *Kierkegaard after MacIntyre*, Peru (Illinois), Open Court Publishing, 2001.

54 MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 3. Cursivas en el original.

55 BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936, p. 25.

como “el producto de una situación de crisis profunda”⁵⁶, fruto de un proceso de despersonalización en el plano filosófico (idealismo, materialismo), sociopolítico (totalitarismo) y laboral (capitalismo-comunismo), ante el cual el existencialismo se opone intentando recuperar la subjetividad.

Otros autores, en cambio, más que caracterizar al *existencialismo* por oposición a la filosofía anterior, lo hacen por los temas abordados a lo largo de su evolución. Así, por ejemplo, para Reinhardt los temas centrales de este movimiento son nueve: la verdad subjetiva; el vivir sintiéndose extranjero; la existencia y la nada; la angustia existencial; el individualismo; el estar en situación; la temporalidad e historicidad; la existencia y la muerte; y la existencia ante Dios o ante la nada⁵⁷. Flynn, en cambio, los resume en cinco: la mayor relevancia de la existencia sobre la esencia; el tiempo fuera de la esencia; el humanismo; la libertad y la ética⁵⁸.

Recientemente Polo ha indicado que “en el siglo XIX lo primero es la obra de Kierkegaard; lo segundo es la obra de Nietzsche; el llamado existencialismo deriva de estos dos pensadores, que ya vislumbran la extrema gravedad de la crisis hegeliana”⁵⁹. A ello añade que “de Kierkegaard deriva no sólo el existencialismo, sino el personalismo. Pero ninguna de estas continuaciones es fiel a la última intención del gran danés”⁶⁰, porque la solución al inherente problema estético y ético de la existencia humana Søren Kierkegaard lo pone en exclusiva en el salto al estadio religioso, salto que no dan los más célebres existencialistas y personalistas.

En el existencialismo la existencia humana es entendida de ordinario como problemática. En rigor, esa concepción ya está en Kierkegaard, y seguramente lo está por su deuda con Lutero, pues si se admite que la naturaleza humana está corrupta, no hay más remedio que aceptar que todo ser humano está existencialmente enfermo. Recuérdese que Søren Kierkegaard afirmaba que la desesperación afecta en mayor o menor medida a todo hombre. La consecuencia de esto es, como se ha indicado, la tristeza. Pero ésta, que es

56 FONTÁN JUBERO, P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 17-22.

57 REINHARDT, K. F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, pp. 228-243.

58 FLYNN, TH. R., *Existentialism. A very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 8.

59 POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 60.

60 *Ibid.*, p. 177.

puro pesimismo existencial, no es propia del existencialismo, sino del *nominalismo*⁶¹.

“¿Que es la existencia? –pregunta Polo, y responde–: El existencialismo sostiene que el hombre existe, *es un puro existir*, que no consiste en esencia alguna, sino en puro *acontecer*. Somos lo que llegamos a ser, lo que estamos siendo, lo que nos pasa: *somos como ocurrimos*. Pero si el hombre es puro suceso, es radicalmente finito, y además con *una finitud insuperable*. Pero de la finitud insuperable *no sabemos siquiera qué puede querer decir*. Entonces la existencia humana *es absurda*”⁶². Recuérdese que Kierkegaard no distingue entre el *ser* del hombre y su manifestación *existencial*, que admite su finitud y absurdidad a menos que se corresponda con Dios por medio de la fe sobrenatural. Pero si se prescinde de dicha fe, el existencialismo aboca en el ateísmo. “Esta es la forma más moderna de ateísmo: como nosotros estamos afectados por una finitud insuperable, *no sabemos qué quiere decir que Dios exista*. Nos quedamos en *la pura soledad de la existencia*. En ello estriba la crisis de la convicción teísta. (Si Dios existe, nuestra finitud no es lo único, ni siquiera respecto de sí misma)”⁶³.

En la tesis existencialista precedente hay un par de errores básicos: uno, que en el hombre hay que distinguir entre su *ser* íntimo y su *manifestarse* externo; otro, que el primero es constitutivamente abierto al ser divino, a menos que el hombre libremente ocluya esa vinculación. Esto indica que, a diferencia del existencialismo, que admite que el hombre es una ‘existencia’ que denota nativamente aislamiento, la persona humana no es una mera existencia, sino una ‘co-existencia’. ‘Co-existir’ significa que el *ser* de la persona no es aislado, sino abierto personalmente a otra persona; en el caso del hombre indica que su ser personal es imposible sin relación constitutiva con el ser personal divino. La ‘coexistencia’ es la negación del ‘subjetivismo’.

La existencia dice relación a la situación histórica en la que el hombre vive, pero la persona humana trasciende la historia. Esto indica que el existencialismo no distingue entre *existencia* manifestativa y *acto de ser* personal, o con otras palabras, entre *yo* y *persona*. Si esta distinción real no se tiene en cuenta, se acaba –como Heidegger– sosteniendo que el hombre es tiempo,

61 “El nominalismo es el fundador del pesimismo existencial”, POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1995, p. 60.

62 *Ibid.*, p. 137.

63 *Ibid.*, p. 137.

un ser histórico. Pero sin Dios, el hombre está abandonado en el mundo y su existencia deviene absurda. Pero no, la apertura del hombre al ser divino no es exclusiva de la fe sobrenatural, sino radicalmente *natural*, inherente en lo más íntimo o neurálgico del hombre, la *persona*. A esa apertura nativa se puede denominar ‘coexistencia’. Consecuentemente, el ‘existencialismo’ debe ser corregido por medio de un –si se le quiere denominar así– ‘coexistencialismo’.

Nótese que entender al hombre como una ‘existencia’ es fruto de usar el ‘conocimiento objetivo’ para conocer al hombre, pues es propio de este tipo de conocimiento conocer formando un objeto pensado aislado de los demás. En ese nivel de conocimiento vale el adagio aristotélico: ‘sólo se conoce lo uno’, pues los objetos pensados son independientes: si se piensa uno, no se piensa otro. En cambio, alcanzar al hombre como ‘coexistente’ implica haber abandonado el ‘conocimiento objetivo’ y emplear otro modo de conocer superior. De modo que aunque Kierkegaard pretendió superar el ‘conocer objetivo’ por medio de lo que él llama ‘conocer subjetivo’, trató de este último como si del primero se tratase. En efecto, el intento noético kierkegaardiano es de transobjetivación, pero ese intento no da suficiente resultado, pues no domina la teoría del conocimiento y, en consecuencia, no descubre la intimidad personal tal como es. De ahí, que describa al hombre por sus manifestaciones, y de ahí su abrupto recurso a plegar las velas del conocer y dar el paso a la fe.

Con todo, “el individuo de Kierkegaard no es una determinación nominalista sino existencial. Ser un yo es no admitir tardanza para la verdad, no tolerar la separación de su verdad”⁶⁴. Al nominalista no le importa la verdad. Al existencialista sólo le importa una verdad: la del sujeto. El nominalista defiende que el singular no se puede conocer. Si el individuo del que trata Kierkegaard fuese nominalista, sería inefable. Pero el pensador danés lo describe exponiendo su existencia biográfica. Con todo, esa descripción no es suficiente, porque el ser humano no se reduce a sus manifestaciones. Recuérdese al respecto el adagio medieval: ‘el ser es distinto del obrar, y éste sigue al ser’.

“Puede resultar difícil hacerse cargo del criterio existencial. No se trata de una intuición de sí mismo, sino de algo más radical: la descalificación de todo objeto como equivalente al existir, por ser el existir lo menos ‘existible’ como objeto. El criterio existencial conlleva la pretensión de encontrar la

64 POLO, L., *Curso de psicología general*, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 166.

unidad del hombre, después de descalificar la unidad con el objeto: en el pensamiento no está la unidad existencial. La diferencia con Hegel es exacta (...) En conclusión, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana (...) no es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar el pensar en pensado; mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. En rigor, el 'yo pienso' pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa. El criterio existencial exige que el modo de encontrar el yo sea el yo"⁶⁵. Pero lo encontrado por Kierkegaard no es suficiente, porque, el llamado 'conocer subjetivo', es decir, el conocer que nos permite alcanzar el ser existente que somos, no coincide con dicho ser, sino que es inferior a él.

Alcanzamos a conocer menos de nosotros mismos que el ser que somos. Al advertir esta distinción de niveles, uno puede sentirse tentado a postular una identidad real entre conocer y conocido. Este postulado ha sido propio del existencialismo del s. XX, y ha propuesto como instrumento noético los sentimientos o afectos del espíritu. Ese empeño también se ha dado dentro del cierto 'realismo' de esa centuria con la noción latina de '*reflexio*', tomada del neoplatonismo, y con la que se pretende significar que todo nivel cognoscitivo humano, todo acto, a la par que conoce un objeto distinto a sí, simultáneamente se conoce a sí mismo. Ahora bien, tanto la pretensión de identidad entre conocer y conocido como la teoría de la '*reflexio*' son erróneas.

En efecto, dicha identidad no pasa de ser una mera pretensión, porque el conocer humano es dual, es decir, siempre es distinto de lo conocido. No cabe identidad real entre el *método* cognoscitivo y el *tema* conocido. Por su parte, el error que subyace en la hipótesis de la '*reflexio*' reside en que, pese a que uno alcanza naturalmente a conocerse, tal conocimiento ni es, ni puede ser, *completo* en solitario, sencillamente porque cada persona humana no es un invento propio. Además, de darse una reflexión personal completa, pero al principio no conocemos nada de nosotros mismos, ¿cómo educir el saber de la ignorancia?

Sin embargo, el problema del existencialismo kierkegaardiano es distinto del posterior, porque no pretende la identidad conocer-conocido. Tampoco

65 *Ibid.*, p. 167.

intenta separar entre el conocer y el yo. A ese conocer concomitante al yo lo llama ‘subjetivo’. Pero su propuesta consta de un problema que no se puede solucionar ahora. Baste dejarlo apuntado: ¿admite que ese ‘conocer subjetivo’ es natural o es otorgado en exclusiva por el don de la fe?

3. LOS ESTUDIOSOS DE KIERKEGAARD Y SUS CAMPOS

La edición de las obras completas de Kierkegaard se encuentra en francés⁶⁶ y en inglés⁶⁷. En español se han publicado, hasta la fecha, y en diversas ediciones, 20 de sus obras, las cuales están citadas a lo largo de este trabajo.

Los campos de estudio sobre Kierkegaard son múltiples. Ya se han anotado las publicaciones que investigan las fuentes de su pensamiento. Hay otras que lo comparan con diversos pensadores de las distintas épocas de la historia⁶⁸. Existen asimismo varias publicaciones periódicas sobre su pensamiento: *Kierkegaardiana* (desde 1955), *Acta Kierkegaardiana* (desde 2007), *Kierkegaard Studies Yearbook* (desde 1996), *La mirada kierkegaardiana* (desde 1989), así como una sociedad internacional: ‘The International Kierkegaard Society’.

A continuación se intentará ofrecer una panorámica de publicaciones referentes a Søren Kierkegaard que, dividida por los temas más relevantes de su obra, puedan servir de orientación bibliográfica a quienes se introduzcan en el complejo y amplio estudio del pensamiento del escritor danés.

66 Cfr. SØREN KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes*, Paris, ed. de L’Orante, vols. 1-20, 1970-1986.

67 Cfr. *Kierkegaard writings*, I-XXVI, Princeton University Press, 1978-2000.

68 Cfr. STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 1-3, Farnham, Ashgate, 2009; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and his German contemporaries*, Tome 1-3, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2008; LEE, C. B. – STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard and the Bible*, Tome 1. *Old Testament*; Tome 2. *New Testament*, Farnham, Ashgate, 2010; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and the Greek World*. Tome 1: *Socrates and Plato*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2010; Tome 2: *Aristotle and other Greek authors*, Farnham, Ashgate, 2010; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, Farnham, Ashgate, 2008; STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern traditions*, Tome 1-3, Farnham, Ashgate, 2009; STEWART, J. – NUN, K. (eds.), *Kierkegaard and the Roman world*, Farnham, Ashgate, 2010; U. REGINA – E. ROCCA (eds.), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, penimento, perdono*, Brescia, Morcelliana, 2007; M. MATUSTIK – M. WESTPHAL (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana, Indiana University, 1995; A. CORTESE (ed.), *Kierkegaard oggi*, Milano, Vita e Pensiero, 1986.

a) *Estudios introductorios*. El lector puede acudir a tres tipos de trabajos, según sus personales preferencias:

1) *Manuales de historia de la filosofía*, si es que el lector desea en exclusiva hacerse cargo de modo breve y sintético de la figura y el pensamiento de Kierkegaard. Todos ellos tratan comedidamente la figura del pensador de Copenhague:

- BANNOUR, W., ‘Kierkegaard’, en *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas*, Tomo III, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pp. 262-271;
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990;
- FABRO, C., “El existencialismo kierkegaardiano”, en *Historia de la Filosofía II*, Madrid, 1965;
- FAZIO, M., – FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía*, IV. Filosofía contemporánea, Madrid, Palabra, 2ª ed., 2009;
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, E. Estiu (trad), Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968;
- REALE, G. – ANTISERI, D., ‘Kierkegaard’, en *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988;
- URDÁNOZ, T., *Historia de la filosofía*, vol. V. Siglo XIX, Madrid, BAC., 2008;
- VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1966.

2) *Estudios exclusivos sobre el pensamiento de Kierkegaard*, los cuales ofrecen una síntesis de su doctrina, pero más amplia y detallada que la contenida en la manualística.

- AMORÓS, C., *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987;
- ANDERSON, B. C., *Kierkegaard*, Syracuse, Syracuse University Press, 1974;
- ANGELI, F., *L’itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonianza di Kierkegaard*, Milano, Italia, 2004;
- BARRETT, L. C., *Kierkegaard*, Nashville, Abingdon Press, 2010;

- BOHLIN, TH., *Søren Kierkegaard. L'homme et l'Œuvre*, P.H. Tisseau (ed.), Bagozes-en-Pareds, 1941;
- BYKHOVSKII, B., *Kierkegaard*, Amsterdam, Grüner, 1976;
- CANTONI, R., *La coscienza inquieta, S. Kierkegaard*, Milán, Mondadori, 1949;
- COLETTE, J., *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclée de B., 1972;
- *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994;
- COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958;
- DELEURAN, V., *Esquisse d'une étude sur S. Kierkegaard*, Paris, C. Noblet, 1897;
- FERREIRA, M. J., *Kierkegaard*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009;
- GARDINER, P., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1988;
- GOÑI ZUBIETA, C., *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1996;
- GOUWENS, D. J., *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996;
- GRIMSLEY, R., *Søren Kierkegaard. A biographical introduction*, London, Studio Vista, 1973;
- GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Publicaciones Cruz O., Universidad Panamericana, 1993;
- HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 1956;
- HANNAY, A., *Kierkegaard*, London – Boston – Melbourne – Henley, Routledge & Kegan Paul, 1991;
- HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, Vela, F. (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949;
- HOHLENGER, J. E., *L'œuvre de Søren Kierkegaard. Le chemin du solitaire*, P.H. Tisseau (trad.), Paris, Ed. Michel, 1960;
- *Søren Kierkegaard*, New York, Octagon Books, 1978;

- JOLIVET, R., *Aux sources de l'existencialism chrétien. Kierkegaard*, Paris, A. Fayard, 1958;
- *El existencialismo de Kierkegaard*, Madrid, Espasa-Calpe, 1952;
- *Introducción a Kierkegaard*, Rovira, M. (trad.), Madrid, Gredos, 4ª ed., 1962;
- *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*, Madrid, Gredos, 1976;
- KOCH, C., *Soeren Kierkegaard*, trad de Nicolet, A., Paris, Société Commerciale, 1934;
- LOMBARDI, F., *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 1936;
- LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1938;
- MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's thought*, Princeton, Princeton University Press, 1974;
- MOONEY, E. F., *On Søren Kierkegaard. Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Hampshire-Burlington, Ashgate, 2007;
- O'HARA, S., – STELLA, G., *Kierkegaard alla portata di tutti. Un primo passo per comprendere Kierkegaard*, Roma, Armando editore, 2007;
- PIZZUTI, G. M., *Invito al pensiero di Sören Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1995;
- RICOEUR, M., *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia, 1995;
- STENDAHL, B. K., *Sören Kierkegaard*, Boston, Hall, 1976;
- SUANCES MARCOS, M. A., *Søren Kierkegaard*, vol. I, *Vida de un filósofo atormentado*, Madrid, UNED, 1997; vol. II, *Trayectoria de su pensamiento filosófico*, Madrid, UNED, 1998; vol. III, *Estructura de su pensamiento religioso*, Madrid, UNED, 1998;
- SWENSON, D. F., *Something about Kierkegaard*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1945.

3) *Estudios centrados en varios pensadores considerados existencialistas o afines a ellos, entre los cuales se estudia a Kierkegaard.*

- ALLEN, D., *Tree outsiders. Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge, Cowley Publications, 1983;

- ALONSO FUEYO, S., *Existencialismo y existencialistas*, Valencia, Guerri, 1949;
- BLACKHAM, H. J., *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ed. de Occidente, 1965,
- GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre*, Madrid, Editorial Católica, 1974;
- JASPERS, K., *The great philosophers, vol. IV: The disturbers: Descartes, Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche*, San Diego-Toronto, Harcourt Brace & Co., 1995;
- MULHALL, S., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2001;
- USCATESCU, G., *Agustín, Nietzsche y Kierkegaard*, Madrid, Forja, 1983;
- VALLEJOS, M., *Sobre Kierkegaard y el existencialismo*, Santa Fe, Universidad, 1975.

b) *Sobre el problema de los seudónimos*. En cuanto al tema de la seudonimia de Kierkegaard, es decir, la discusión sobre hasta qué punto aparece la mente del pensador de Copenhague en sus distintas obras seudónimas, contamos con numerosos estudios.

- BRUNET, P., “La communication indirecte chez Kierkegaard. Une dialectique contemporaine”, *Laval Théologie et Philosophie*, 54/1 (1998), pp. 127-142;
- CLAIR, A., *Seudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1970.
- “La pensée éthique de Kierkegaard. L’articulation entre norme et décision”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 65-84;
- CLAIR, A., “Les seudonimes. Un rapport indirect à l’existence”, *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 39-42;
- DALTON, S., “Hohannes Climacus as Kierkegaard’s discourse of method”, *Philosophy Today*, 47/4 (2003), pp. 360-277;
- ELROD, J. W., “The self in Kierkegaard’s seudonyms”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 4 (1973), pp. 218-240;

- HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, Madrid, Cátedra, 1990;
- MARSH, J. L., “The two Kierkegaards”, *Philosophy Today*, 16 (1972), pp. 313-322;
- MCKINNON, A., “The central works in Kierkegaard’s autorship”, *Review International of Philosophy*, 27 (1973), pp. 84-94;
- MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948;
- MORRA, G., “Chi sono gli seudonimi di Kierkegaard”, *Ethica*, 11 (1972), pp. 41-50;
- OLSEN, M., “La dialectique de la communication herméneutique kierkegaardienne”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 141-154;
- PHILLIPS, D. Z., “Authorship and authenticity. Kierkegaard and Wittgenstein”, *Studia Philosophica*, 17 (1992), pp. 177-192;
- POOLE, R., *Kierkegaard. The indirect communication*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1993;
- PONS, J., *Stealing a Gift: Kierkegaard’s Seudonyms and the Bible*, New York, Fordam University Press, 2004;
- STOTT, R., *Behind the mask. Kierkegaard’s seudonimic treatment of Lessing in the Concluding unscientific postscript*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1993;
- TAYLOR, M. C., “Language, truth, and indirect communication”, *Tijdschr Filosofie*, 37 (1975),
 - *Kierkegaard’s seudonymous authorship. A study of time and the self*, Princeton, Princeton University Press, 1975; pp. 74-88;
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Salamanca, Kadmos, 2003;
- WELLS, W. W., “Two iusses in the interpretation of Kierkegaard’s works”, *The Modern Schoolman*, 54 (1977), pp. 363-368.

c) *El tema de la fe* (y asimismo *el fideísmo*), es un asunto que tampoco ha sido desdeñado por los comentadores. De entre ellos, el más acertado es el que pasa por ser su mejor conocedor, Fabro. Otros escritos al respecto son:

- ADAMS, R. M., “The knight of faith”, *Faith and Philosophy*, 7/4 (1990), pp. 383-395;
- “Kierkegaard’s arguments against objective reasoning in religion”, *Monist*, 60 (1977), pp. 228-243;
- BIANCHI, C., “Cristo scandalo della ragione e oggetto della fede secondo Kierkegaard”, *Revista Rosminiana*, 68 (1974), pp. 316-321;
- BÜHLER, P., “Tertulian. The teacher of the *credo quia absurdum*”, en STEWART, J., (ED.), *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, Farnham, Ashgate, 2008, pp. 131-142;
- CARR, K. L., “The offense of reason and the passion of faith. Kierkegaard and anti-rationalism”, *Faith and Philosophy*, 13/2 (1996), pp. 236-251;
- CAULY, O., “La foi est-elle une paradoxe ou ‘une vertu de l’absurde’?”, *Kairos*, 10 (1997), pp. 99-114;
- EVANS, C. S., *Kierkegaard on faith and the self*, Huston, Baylor University Press, 2006;
- *Faith beyond reason. A Kierkegaardian account*, Grand Rapids, Eerdmans Pub. Co., 1998;
- “Is Kierkegaard an irrationalist? Reason, paradox and faith”, *Religious Studies*, 25/3 (1989), pp. 347-362;
- FABRO, C., “Foi et raison dans l’Œuvre de Kierkegaard”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948), pp. 169-206.
- FRIEDMAN, R. Z., “Kant and Kierkegaard. The limits of reason and the cunning of faith”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 19 (1986), pp. 3-22;
- GERBER, R. J., “Kierkegaard, reason and faith”, *Thought*, 44 (1969), pp. 29-52;
- GORDIS, R., “The faith of Abraham. A note on Kierkegaard’s theological suspension of the ethical”, *Judaism*, 25/4 (1976), pp. 414-419;
- IIRITANO, M., *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard*, Soveria Nannelli, Rubbettino, 1999;
- KLOCKER, H. R., “From rationalism to faith. Ockham and Kierkegaard”, *The Modern Schoolman*, 55 (1977-8), pp. 57-70;
- KRISHEK, S., *Kierkegaard on faith and love*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009;

- MARINO, G. D., “Is madness truth, is fanaticism faith? (Kierkegaard)”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 22 (1987), pp. 91-53;
- MAYBEE, J. E., “Kierkegaard on the mandates of reason”, *Man and World*, 29/4 (1996), pp. 387-406;
- MIKULOVA, M., (ED.), *The sources and depths of faith in Kierkegaard*, Copenhagen, Reitzels Boghandel, 1978, pp. 58-62;
- MOLLO, G., “Fede e ragione: un confronto tra Bonaventura e Kierkegaard”, *Miscelanea francescana*, 75 (1975), pp. 721-732;
- NGUYÊN-VAN-TUYÊN, J., *Foi et existence selon S. Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971;
- PACI, E., “Kierkegaard e la dialettica della fede”, *Archivio di filosofia*, II (1953), pp. 9-44;
- POJMAN, L. P., “Kierkegaard on justification of belief”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 8 (1977), pp. 75-93;
- STACK, G. J., “La comprensión de la fe en Kierkegaard”, *Folia Humanistica*, 12 (1974), pp. 219-233;
- “La persona subjetiva y el mundo en Kierkegaard”, *Folia Humanistica*, 13 (1975), pp. 701-709;
- VELOCCI, G., *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 1976;
- WISDO, D., “Kierkegaard on the limits of Christian epistemology”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 29/2 (1991), pp. 97-112;

d) *El tema de la existencia humana*, que ha dado nombre a la corriente de pensamiento, el *existencialismo*, que tiene a Kierkegaard como fundador, el lector puede abordarlo, al menos, desde dos ámbitos:

1) *Estudios generales*, es decir, trabajos sobre el *existencialismo*.

- ALCORTA, J. I., *El existencialismo en su aspecto ético*, Barcelona, Bosch, 1955;
- ALONSO FUEYO, S., *Existencialismo y existencialistas*, Valencia, Guerri, 1949;

- BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936;
- BLACKHAM, H. J., *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ed. de Occidente, 1965;
- BOLLNOW, O., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954;
- CARDENAL, M., “El existencialismo”, *Revista de Estudios*, 4 (1946), pp. 113-136;
- CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Ferrater Mora, J. (trad.), Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1947; *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972;
- FABRO, C., *Problema dell' esistenzialismo*, en *Opere Complete*, Roma, Edivi, 2009;
- *Dall'essere all'esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Genova-Milano, Marietti, 2004;
- FAIRHURT, St., “Existentialism. A Bibliography, Søren Kierkegaard”, *The Modern Schoolman*, 31 (1953), pp. 19-22;
- FLYNN, TH. R., *Existentialism. A very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006;
- FONTÁN JUBERO, P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985;
- GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre*, Madrid, Editorial Católica, 1974;
- GARCÍA BACCA, J. D., *El existencialismo*, México, Universidad Veracruzana, 1962;
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., “El dato inicial de la metafísica existencialista”, *Sapientia*, 4 (1949), pp. 10-31;
- “Las dimensiones de la existencia en la filosofía existencial”, *Revista de Filosofía*, 4 (1945), pp. 255-283;
- GONZÁLEZ CAMINERO, N., “Panorama existencialista”, *Pensamiento*, 4 (1948), pp. 387-404;
- HUBER, G., “Comment les philosophies de l'existence se sont-elles approprié de Kierkegaard”, *Danish Yearbook Philosophy*, 8 (1971), pp. 37-42;

Juan Fernando Sellés

- ITURRIOZ, J., *Cuatro lecciones sobre existencialismo*, Zaragoza, ed. Hechos y Dichos, 1951;
- *Existencialismo*, Zaragoza, El Noticiero, 1951;
- JURANVILLE, A., *La philosophie comme savoir de l'existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000;
- MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Montserrat, D. (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1949;
- MURA, G., *Angoissa e esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma, Città Nuova, 1982;
- REGINA, U., “Oltre la modernità ripercorrendo la via esistenziale de Kierkegaard al secondo Heidegger”, *Acta Philosophica*, 8/2 (1999), pp. 223-250;
- REINHARDT, K. F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960;
- ROIG GIRONELLA, J., “Trayectoria del existencialismo”, *Razón y Fe*, 136 (1947), pp. 324-343;
- ROUBICZEK, P., *El existencialismo*, Barcelona, Labor, 3ª ed., 1970;
- URDÁNOZ, T., “Boletín de Filosofía existencial en torno al Existencialismo en España”, *Ciencia Tomista*, LXX (1946), pp. 116-162;
- VERNEAUX, R., *Lecciones sobre el existencialismo*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1957;
- WAHL, J. A., *Historia del existencialismo: discusión Kafka y Kierkegaard*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

2) *Estudios específicos*, atendiendo al tema de la *existencia* según Kierkegaard (bien teniendo en cuenta su obra entera, o bien atendiendo sólo a alguna de sus publicaciones).

- ARNOU, R., “L'Existentialisme à la manière de Kierkegaard”, *Gregorianum*, 25 (1946), pp. 63-88;
- BOYER, R., – PAUL, J. M., *Kierkegaard, la découverte de l'existence*, Nancy, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy, 1990;
- CONDETTE, E. D., *Sören Kierkegaard, penseur de l'existence*, Bordeaux, Kronos Édition, 1977;

- DIEM, H., *Kierkegaard's dialectic of existence*, Westport, Greenwood Press, 1978;
- ELROD, J. W., *Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, Princeton, Princeton University Press, 1975;
- GARCÍA AMILBURU, M., *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 1992;
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., “Kierkegaard y el existencialismo”, *Cisneros*, 11 (1946), pp. 29-38;
- JOHNSON, R. H., *The concept of existence in the Concluding unscientific postscript*, The Hague, M. Nijhoff, 1972;
- LARRAÑETA, R., “La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe”, *Estudios Filosóficos*, 25 (1976), pp. 17-70;
- “La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe. Un estudio sobre Søren Kierkegaard”, *Estudios Filosóficos*, 24 (1975), pp. 337-381;
- LEVINAS, E., “Existencia y ética”, en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 69-80;
- MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's concept of existence*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003;
- PIZZUTI, G. M., *Il filosofo dell'actus essendi. La progressione teoretica dell'itinerario filosofico di Cornelio Fabro tra Tommaso d'Aquino e Søren Kierkegaard*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011;
- TORRES, J. V. M., “Tiempo existencialista en Søren Kierkegaard”, *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* (Córdoba, Argentina), 14 (1950), pp. 162-187.

e) *El tema de los tres estadios* de la vida humana, el *estético*, el *ético* y el *religioso* y, asimismo, el del *salto* de uno a otro. Ésta, que es una de las dimensiones más conocidas de la doctrina kierkegaardiana, se puede estudiar, por ejemplo, en los trabajos de:

- BARREIRO, J. L., “Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad”, *Compostellanum*, 15 (1970), pp. 387-419;
- CARLILE, CL., *Kierkegaard's philosophie of becoming*, Albany, State University Press, 2005;

- CLAIR, A., *Kierkegaard esistente et éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997;
- DAVEPONT, J., “The meaning of Kierkegaard’s choice. Between aesthetics and the ethical”, *South West Philosophy Review*, 11/2 (1995), pp. 73-108;
- GIANNATIEMPO, A., *L’estetico in Kierkegaard*, Napoli, Liguori, 1992;
- GLENN KIRKCONNELL, W., *Kierkegaard on Ethics and Religion*, London – New York, Continuum, 2008;
- JANSEN, P., “Essere estetico ed esistere etico”, *Lecture*, 8-9 (1978), pp. 501-512;
- KAINZ, H. P., “Kierkegaard’s ‘three stages’ and the levels of spiritual maturity”, *The Modern Schoolman*, 52 (1974-5), pp. 359-380;
- KNAPPE, U., “Kant’s and Kierkegaard’s conception of ethics”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 188-202;
- MAURI, M., “Soren Kierkegaard. Las características de la vida ética”, *Folia Humanistica*, 31/331 (1993), pp. 149-175;
- MICHELSEN, J. M., “Kierkegaard on choosing oneself and the ground of the ‘moral sense’”, *Analecta Husserliana*, 22 (1987), pp. 227-238;
- MULLON, J. D., “Between the aesthetics and the ethical”, *Philosophy Today*, 23 (1979), pp. 84-94;
- PAREYSON, L., *L’etica di Kierkegaard nella Postilla*, Torino, G. Giappichelli, 1971;
- PLAZAOLA, J., “Estética y religión en Kierkegaard”, *Revista de Ideas Estéticas*, 32 (1974), pp. 301-319;
- RUDD, A., *Kierkegaard and the limits of the Ethical*, Oxford, Clarendon Press, 1993;
- SCIACCA, M. F., *L’estetismo, Kierkegaard, Pirandello*, Palermo, L’Epos, 1990;
- STACK, G. J., “Kierkegaard y la conciencia estética”, *Folia Humanistica*, 13 (1975), pp. 263-275;
- “Aristotle and Kierkegaard’s existential ethics”, *Journal for History of Philosophy*, 12 (1974), pp. 1-19;

- “Kierkegaard the self as ethical possibility”, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 3/3 (1972), pp. 35-61;
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid, San Pablo, 2008;
- TRICONI, Fl., “Søren Kierkegaard e la moral kantiana”, en AAVV., *A partire de Kant*, Milano, Franco Angeli, 1989;
- ZANOVELLO, N., “El subjetivismo ético religioso de Søren Kierkegaard”, *Religión y Cultura*, 25 (1979), pp. 463-476.

f) *El tema de la ironía* en Kierkegaard, tan querido por Søren, y de neta impronta socrática, lo han estudiado, entre otros, los siguientes autores:

- BINETTI, M. J., “El concepto kierkegaardiano de ironía”, *Acta Philosophica*, 12/2 (2003), pp. 198-218;
- CORNU, M., “Ironie et humour chez Kierkegaard”, *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 217-228;
- GALLINO, G., “Kierkegaard e l’ironia socratica”, *Filosofía*, 45/2 (1994), pp. 143-161.

g) *El tema de la libertad*, tal vez el más difícil de perfilar en el pensamiento del escritor danés, se puede investigar, por ejemplo, en varios estudios de Binetti, en algún escrito del mismo Fabro, y en trabajos de otros autores como:

- BINETTI, M. J., *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el Diario de Søren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, Ciafic, 2003;
- *La posibilidad necesaria de la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 177, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005;
- FABRO, C., “La dialettica della libertà e l’Assoluto”, en *L’Assoluto nell’esistenzialismo*, Opere Complete, vol. 11, Roma, Edivi, 2010, pp. 27-55;
- KOSCH, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006;
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparrós Editores, 1998;

- VIALLANEIX, N., “Le liberté chez Kierkegaard: écoute ton Libérateur”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 23-34;
- ZIZI, P., *Ontologia della libertà (Tra Kierkegaard-Heidegger-Fabro)*, Sassari, Ed. Unidata, 1987.

h) *El tema de la comunicación*, es decir, no sólo el del estilo y la abundante retórica empleada por Kierkegaard, sino también los de la llamada por él ‘comunicación indirecta’ de la verdad, se puede revisar en los estudios, por ejemplo, de:

- BILLESKOV, F. J., “La réthorique de Kierkegaard”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 83-94;
- CARIGNAN, M., “La communication de la vérité selon Kierkegaard”, *Revue de l’Université d’Ottawa*, 51 (1981), pp. 271-280;
- CARON, J., *Dialectique de la communication chez Kierkegaard*, Paris, Aubier, 1977;
- CORNU, M., *Kierkegaard et la communication de l’existence*, Lausanne, ed. Age de l’homme, 1972.

i) Para el tema de la *psicología* kierkegaardiana contamos también con varios estudios interesantes; por ejemplo, los de:

- EVANS, C. S., *Søren Kierkegaard’s Christian Psychology*, Vancouver, British Columbia, 1990;
- FABER, B., “Ragione e passione in Kierkegaard”, *Verifiche*, 28/3 (1999), pp. 115-168;
- *La contraddizione sofferente. La teoria del tragico in Søren Kierkegaard*, Padova, Il Poligrafo, 1998;
- NORDENTOFF, K., *Kierkegaard’s psychology*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1972;
- POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, cap. II: ‘La hermenéutica de la sospecha (I) Kierkegaard’;
- THEUNISSEN, M., *Kierkegaard’s Concept of Despair*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005;
- WAHL, J., “Kierkegaard: l’angoscia e l’istante”, en ADINOLFI, I. – GARAVENTA, R. (EDS.), *Le malattie dell’anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 185-197.

j) Respecto del *tema del conocimiento* y de la *verdad*, tanto de la ‘objetiva’, como de la ‘subjetiva’, la bibliografía kierkegaardiana es amplia. Sobre esto han escrito, por ejemplo,

- ANDERSON, TH. C., “The extend of Kierkegaard’s skepticism”, *Man and World*, 27/3 (1994), pp. 271-289;
- EVANS, C.S., “Kierkegaard on subjective truth”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 7 (1976), pp. 288-299;
- FRUTOS CORTÉS, E., “La enseñanza de la verdad en Kierkegaard”, *Revista de Filosofía*, 9 (1950), pp. 91-98;
- HUGHES, E. J., “How subjectivity is truth in the *Concluding unscientific postscript*”, *Religious Studies*, 31/2 (1995), pp. 197-208;
- KLEIN, A., *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1979;
- KOPPER, J., “L’*dépassement* de la pensée abstraite chez Kierkegaard”, *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 63-73;
- LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Ed. San Esteban, 1990;
- PERKINS, R. L., “Kierkegaard’s epistemological preferences”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 4 (1973), pp. 197-217;
- PIAZZESI, CH., *La verità come trasformazione di sé. Terapia filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgentein*, Pisa, ETS, 2009;
- PINTO, J. DA COSTA, “A verdade em Kierkegaard”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 33 (1977), pp. 84-88;
- STACK, G. J., “La verdad como subjetividad”, *Folia Humanistica*, 15 (1977), pp. 607-618;
- STENGREN, G. L., “Connatural knowledge in Aquinas and Kierkegardian subjectivity”, *Kierkegaardiana*, X (1977), pp. 182-189;
- WESTPHAL, M., *Kierkegaard’s Critique of reason and Society*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1991;
- ZANOVELLO, N., “La sogettività della verità in Kierkegaard”, *Rivista Rosminiana*, 73 (1979), pp. 47-56.

k) *El tema del amor* en Søren ha sido trabajado, principalmente, por

- BONIFACI, C. F., *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder, 1963;

- FRENDT, G., *Works of Love?: Reflections on Works of Love*, Potomac, Maryland, Scripta Hummanistica, 1982;
- LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Ed. San Esteban, 1990;
- TAYLOR, M. C., “Love and forms of spirit. Kierkegaard vs Hegel”, *Kierkegaardiana* X (1977), pp. 95-116;
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1993;
- WESTPHAL, M., “Commanded love and moral autonomy. The Kierkegaard-Habermas debate”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 3 (1998), pp. 1-22.

1) *En el tema del sujeto*, entendido como *singular* y, asimismo, el consecuente problema de la *intersubjetividad*, es decir, estudios referidos a antropología así como a fundamentos de sociología, se pueden tener en cuenta, por ejemplo, los trabajos de:

- BALLEZZA, V. A., “Il singolo e la comunità”, *Archivio di Filosofia*, II (1953), pp. 115-132;
- BERTMAN, M. A., “A sole possibility for individual unity”, *Philosophy Today*, 16 (1972), pp. 306-312;
- CARIGNAN, M., *Individu et société chez Kierkegaard*, Halifax, Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1977;
- CLAIR, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993;
- CONNELL, G., *To be one thing. Personal unity in Kierkegaard's thought*, Macom, Mercer University Press, 1985;
- COSTA, F., “Intra-soggetto ed inter-soggetto in Kierkegaard”, *Giornale di Metafisica*, 25/2 (2003), pp. 9-28;
- MATTHIS, M. J., “Becoming subjective. Kierkegaard's existential revolution”, *Philosophy Today*, 50/3 (2006), pp. 272-283;
- “The social in Kierkegaard concept of the individual”, *Philosophy Today*, 23 (1979), pp. 74-83;
- MCLANE, E., “Kierkegaard and subjectivity”, *The International Journal for Philosophy of Religion*, 8 (1977), pp. 211-232;

- NDRECA, A., *La soggettività in Kierkegaard*, Roma, Urbaniana, University Press, 2005;
- NICOLETTI, M., *La dialettica dell'Incarnazione: soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1983;
- ROBERTS, R., “Kierkegaard on becoming an ‘individual’”, *Scottish Journal of Theology*, 31/2 (1978), pp. 133-152;
- ROSFORT, R. L., “L’antropologia tra teoria e prassi. Una domanda kantiana a Kierkegaard”, en ROCA, E., (ED.), *L’essere umano come rapporto*, Brescia, Morcelliana, 2008, 173-186;
- RUDOLPH, A. W., “The concept of man in *Hegel* and Kierkegaard”, *ITA Humanidades*, 8 (1972), pp. 55-71;
- SOLOMON, R. C., “Kierkegaard and ‘subjective truth’”, *Philosophy Today*, 21 (1977), pp. 202-215;
- SÖLTOFT, P., “Antropology and Ethics: The Connection between Subjectivity and Intersubjectivity as the Basis of a Kierkegaardian Anthropology”, en HOUE, P., – MARINO, G. D., – ROSSEL, S. H., (EDS.), *Anthropology and Authority*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 41-48;
- TUTTE, H. N., *The crowd is untruth. The existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, New York, Peter Lang, 1996.

m) Para advertir *la preeminencia de la voluntad* en el pensamiento kierkegaardiano, se puede consultar:

- SERRANO, S., *The will as protagonist. The role of the will on the existentialistic writings of Miguel de Unamuno. Affinities and divergences with Kierkegaard and Nietzsche*, Sevilla, Padilla, 1996.

n) Por último, *el tema de Dios*, su existencia, el desdén kierkegaardiano por las pruebas clásicas de la teología natural, etc., se puede revisar en algunos estudios como los de:

- ERUSCIONE, S., “Kierkegaard in fronte l’esistenza di Dio”, *La Civiltà Cattolica* 102 (1951), pp. 618-631;
- FABRO, C., *L’Assoluto all’esistenzialismo*, en *Opere Complete*, Roma, Edivi, 2009;

- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives, 1945;
- KELLY, CH. J., “Essential thinking in Kierkegaard’s critique of proofs for the existence of God”, *The Journal of Religion*, 59 (1979), pp. 133-153;
- MAURANT, J. A., “The place of God in the Philosophy of Kierkegaard”, *Giornale di Metafisica*, 8 (1953), pp. 207-221;
- PATTISON, G., “‘Before God’ as a regulative concept”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2 (1997), pp. 70-84;
- RAE, M., *Kierkegaard and theology*, London, New Cork, T&T Clark, 2010;
- REIDAR, TH., *Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1948;
- STELLA, F., “Kierkegaard: un uomo in presenza di Dio”, *Racolta di Studi et Ricerche*, 2 (1978), pp. 331-341;
- WIDAKOWICH, M., “El concepto de Dios según Sören Kierkegaard”, *Filosofar Cristiano*, 8-9 (1984-5), pp. 15-18; pp. 201-208;
- WHITTAKER, J. H., “Kierkegaard on names, concepts, and proofs for God’s existence”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 10 (1979), pp. 117-129.

Téngase en cuenta, además de los estudios de los recién mencionados autores, aquellos otros a los que se ha remitido en las notas al pie de página a lo largo de la exposición de estas *claves metodológicas en la obra de Sören Kierkegaard*.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 15. *Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 2. *La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 26. *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías dilttheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)

- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 6. *La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 25. *Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestiones 1 y 2. *La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 4. *Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestión 3. *La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 12. *Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 22. *El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 10. *La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 14. *La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acercas de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)

- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espec-tador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y co-munidad. Una aproximación a la recep-ción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ri-coeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Raciona-lidad práctica. Intencionalidad, norma-tividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pa-gano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Uni-versidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del con-cepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perple-jidad en la antropología de Scheler*, Introdu-cción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la pro-puesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y opo-sición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contra-dicción y potencia de la contrariedad se-gún los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto se-gún Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artís-tica. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comenta-rio literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la natu-raleza humana desde la sindéresis. Estu-dio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontolo-gía* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Prees-tablecida"versus" Influjo Físico*. Un es-tudio acerca del problema de la interac-ción de las sustancias naturales en la filo-sofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, 'Pulchrum', Ori-gen y originalidad del 'quae vista pla-cent' en Santo Tomás de Aquino (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y méto-do en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Tex-to bilingüe, Introducción, traducción y no-tas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)